Ernesto Sabato

HOMBRES Y ENGRANAJES

Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo

EMECÉ

Con la autoridad de quien ha consagrado sus mejores afanes a estudiar a fondo al hombre contemporáneo y a escudriñar su destino en el mundo dislocado en que le ha tocado vivir, Sabato nos pone en contacto, en HOMBRES Y ENGRANAJES, *con las más típicas expresiones de la crisis contemporánea y nos enfrenta con los problemas más auténticos y más inmediatos que el hombre de nuestro tiempo trata, angustiosamente a veces, de resolver.*

"Reflexioné mucho —dice Sabato— sobre el título y la calificación que deberían llevar estas páginas. No creo que sea muy desacertado tomarlas como una autobiografía espiritual, como el diario de una crisis, a la vez personal y universal, como un simple reflejo del derrumbe de la civilización universal en un hombre de nuestro tiempo."

Producto de muchos años de vivencias personales, este ensayo examina y discute, ya con ironía, ya con violenta pasión, los aspectos más importantes de nuestro momento: Marx, el paraíso mecanizado de los Estados Unidos, el fetichismo cientificista, la rebelión romántica, el surrealismo, el movimiento existencial, la dictadura soviética, la literatura trágica de nuestro tiempo, el arte moderno, el hombre-cosa. Finalmente sobre la base del dilema Berdiaeff-Sartre, en una esperanza contra toda desesperanza, Sabato formula su creencia en una síntesis futura, puesto que evidentemente ni el individualismo ni el colectivismo pueden dar una solución aceptable a la crisis.

Dueño de un estilo vigoroso y terso, Sabato se destaca por la seriedad de su pensamiento, por la sinceridad con que lo expresa y por su apasionada defensa del Uno-Mismo, perdido o a punto de perderse en el caos del Universo.

Esta segunda edición de HOMBRES Y ENGRANAJES *se publica respondiendo a la constante demanda del público y a los tres meses de su aparición.*

SELECCIÓN EMECÉ
DE OBRAS CONTEMPORÁNEAS

ERNESTO SABATO

HOMBRES Y ENGRANAJES

Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo

ERNESTO SABATO

HOMBRES Y ENGRANAJES

Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo

EMECÉ EDITORES, S. A.

PRIMERA EDICIÓN
Julio de 1951

SEGUNDA EDICIÓN
Octubre de 1951

Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723
Copyright by EMECÉ EDITORES, S. A. - Buenos Aires, 1951

Copyright by

A la memoria de mi padre.

Me sería muy difícil relatar cómo se han transformado mis convicciones, más aún no siendo ello, probablemente, muy interesante.

DOSTOIEVSKY, *El diario de un escritor.*

¡La historia de la transformación de las convicciones! ¿Existe, acaso, en todo el dominio de la literatura, historia alguna de interés más palpitante?

CHESTOV, *La filosofía de la tragedia.*

JUSTIFICACIÓN

Uno se embarca hacia tierras lejanas, indaga la naturaleza, ansía el conocimiento de los hombres, inventa seres de ficción, busca a Dios. Después se comprende que el fantasma que se perseguía era Uno-Mismo.

Nací en una familia burguesa y pudiente: ¿qué pudo llevarme hacia el comunismo? Tuve desde niño inclinación hacia las letras y las artes: ¿qué pudo llevarme a la ciencia? Hace ya muchos años que me alejé del comunismo y de la ciencia, ganando así la acusación de doblemente renegado. Estas páginas tal vez echen alguna luz sobre este proceso.

Reflexioné mucho sobre el título y la calificación que deberían llevar estas páginas. No creo que sea muy desacertado tomarlas como autobiografía espiritual, como diario de una crisis, a la vez personal y universal, como un simple reflejo del derrumbe de la civilización occidental en un hombre de nuestro tiempo. Este derrumbe que los comunistas —con el optimismo, la tenacidad, la abnegación que los caracteriza, con esa enérgica miopía que han adoptado como método histórico— imaginan un mero derrumbe del sistema capitalista, sin advertir que es la crisis de toda la civilización basada en la razón y la máquina, civilización de la que ellos mismos y su sistema forman parte.

Estas reflexiones no forman un cuerpo sistemático ni pretenden satisfacer las exigencias de la forma literaria: no soy un filósofo y Dios me libre de ser un literato; son la expresión irregular de un hombre de nuestro tiempo que se ha visto obligado a reflexionar sobre el caos que lo rodea. Y si las refutaciones de teorías y personas son muchas veces violentas y ásperas, téngase presente que esa violencia se ejerce por igual contra antiguas ilusiones mías, que sobreviven en letra muerta, en algún libro, a su muerte en mi propio espíritu; en ocasiones, a su añorada muerte. Porque también podemos añorar nuestras equivocaciones.

¿Y cómo no habría de añorar aquella fe, aquella esperanza, aquel romántico fanatismo de estudiante comunista, todo eso que hoy suelo ver en otros estudiantes, con cierta ternura pavorosa, como ante la visión de seres queridos en un manicomio?

En 1934, cuando era un estudiante, fuí enviado a un congreso comunista en Bruselas. Iba a Europa imaginando que los males del movimiento podían ser exclusivamente argentinos; todavía conservaba muchas ingenuidades, todavía me resistía a aceptar el movimiento stalinista como un sistema de vasos comunicantes.

El universo burgués me había asqueado, como a tantos adolescentes, y me sentí impulsado hacia la revolución. Pero de pronto, ese movimiento revolucionario se me hundía bajo los pies, repentinamente me encontré en un vasto caos de seres y cosas. La existencia, como al personaje de La Náusea, *se me aparecía como un insensato, gigantesco y gelatinoso laberinto; y como él, sentí la ansiedad de un orden puro, de una estructura de acero pulido, nítida y fuerte. Así lo había sentido ya en mi adolescencia, cuando me precipité hacia la matemática, y ahora se volvía a repetir el fenómeno, aunque con más fuerza y desesperación. De ese modo, retorné a ese universo no carnal, a esa especie de refugio de alta montaña al que no llegan ni los ruidos de los hombres ni sus confusas contiendas. Durante algunos años estudié, con frenesí, casi con furor, las cosas abstractas, me di inyecciones de transparente opio, viví en el paraíso artificial de los objetos ideales.*

Pero en cuanto levantaba la cabeza de los logaritmos y sinusoides, encontraba el rostro de los hombres. En 1938 trabajaba en el Laboratorio Curie, de París. Me da risa y asco contra mí mismo cuando me recuerdo entre electrómetros, soportando todavía la estrechez espiritual y la vanidad de aquellos cientistas, vanidad tanto más despreciable porque se revestía siempre de frases sobre la Humanidad, el Progreso y otros mitos abstractos por el estilo; mientras se aproximaba la

guerra, en la que esa Ciencia, que según esos señores, había venido para liberar al hombre de todos sus males físicos y metafísicos, iba a ser el instrumento de la matanza mecanizada. Y el cretinismo cientificista iba a llegar a tal extremo como para permitir que los físicos japoneses congratularan a los norteamericanos por la eficacia de la bomba de Hiroshima.

Allí, en 1938, supe que mi fugaz paso por la ciencia había concluído. Y aunque el doctor Jekill medía la radiactividad del actinio durante el día, Hyde vagaba nocturno y solitario por las calles de París, o empezaba a escribir las páginas de una novela catártica o se revolcaba en la pura irracionalidad, promoviendo escándalos con los pintores surrealistas. ¡Cómo comprendí entonces el valor moral del surrealismo, su fuerza destructiva contra los mitos de una civilización terminada, su fuego purificador, aun a pesar de todos los farsantes que aprovechaban de su nombre!

De Francia pasé a los Estados Unidos, donde pude ver el Capitalismo Maquinista en su más vasta, cándida y repugnante perfección. Volví a mi patria y empecé a escribir un primer balance, que publiqué en 1945 bajo el título de Uno y el universo. *En el prólogo, escribí: "La ciencia ha sido un compañero de viaje, durante un trecho, pero ya ha quedado atrás. Todavía, cuando nostálgicamente vuelvo la cabeza, puedo ver algunas de las altas torres que divisé en mi adolescencia y me atrajeron con su belleza desposeída de los vicios carnales. Pronto desaparecerán de mi horizonte y sólo quedará el recuerdo. Muchos pensarán que ésta es una traición a la amistad, cuando es fidelidad a mi condición humana. De todos modos, reivindico el mérito de abandonar esa clara ciudad de las torres —donde reinan la seguridad y el orden— en busca de un continente lleno de peligros, donde domina la conjetura".*

Durante cinco años me he movido en este continente conjetural. Sé mucho menos que antes, pero al menos ahora sé que no sé y sonrío melancólicamente al releer algunos capítulos de aquel primer balance, todavía ha-

bitado de tantos fantasmas, todavía candoroso creyente en ciertos cadáveres del mundo que fué. No incurriré en la nueva ingenuidad de imaginar que ahora *me he desembarazado de cadáveres y fantasmas. Pero sí tengo la convicción de entrever ya con mayor crueldad los contornos del Uno-Mismo en medio de la confusión del Universo.*

Santos Lugares, marzo de 1951.

Introducción

DICE Martín Buber que la problemática del hombre se replantea cada vez que parece rescindirse el pacto primero entre el mundo y el ser humano, en tiempos en que el ser humano parece encontrarse en el mundo como un extranjero solitario y desamparado. Son tiempos en que se ha borrado una imagen del Universo, desapareciendo con ella la sensación de seguridad que se tiene ante lo familiar: el hombre se siente a la intemperie, sin hogar. Entonces, se pregunta nuevamente sobre sí mismo.

Así es nuestro tiempo. Estamos una vez más en la noche metafísica, solitarios y pequeños, angustiados ante la infinita grandeza del Universo. El mundo cruje y amenaza derrumbarse, ese mundo que, para mayor ironía, es el producto de nuestra voluntad, de nuestro prometeico intento de dominación. Es una quiebra total. Dos guerras mundiales, las dictaduras totalitarias y los campos de concentración nos han abierto por fin los ojos, para revelarnos con brutal crudeza la clase de monstruo que habíamos engendrado y criado orgullosamente.

Ha llegado el momento de decir adiós al siglo XIX, a ese maravilloso siglo XIX, con Stephenson y su máquina de vapor, su electricidad, su pujante economía capitalista, su optimismo cósmico. Ese siglo en que todos los males de la humanidad iban a ser resueltos mediante la Ciencia y el Progreso de las Ideas; en que se ponía a los hijos nombres como Luz y Libertad, y en que se constituían bibliotecas de barrio llamadas *Músculo y Cerebro*.

No me río de algo tan entrañablemente unido a mi infancia y adolescencia: más bien me sonrío con esa irónica ternura con que miramos las viejas fotografías de nuestros abuelos. Todavía recuerdo los días de mi niñez en un pueblo pampeano —y ese recuerdo es más intenso a medida que se acrecienta la crueldad de los años—, con sus socialistas de corbata voladora

y grandes sombreros negros, porque el socialismo era algo romántico y tenía mucho que ver con corbatas y sombreros. Y aquellas bibliotecas en que se acumulaban libros de tapas blancas, con el retrato del autor en un óvalo: Reclus, Spencer, Zola o Darwin, ya que hasta la teoría de la evolución parecía subversiva y un extraño vínculo unía la historia de los peces y marsupiales con el Triunfo de los Nuevos Ideales. Y tampoco faltaba la *Energética,* de Ostwald, esa especie de biblia termodinámica, en que Dios aparecía substituído por un ente laico pero también enigmático, llamado Energía, que, como su predecesor, lo explicaba y lo podía todo, con la ventaja de estar relacionado con la Locomotora.

El siglo XX esperaba agazapado como un asaltante nocturno a una pareja de enamorados un poco cursis. Esperaba con sus carnicerías mecanizadas, el asesinato en masa de los judíos, la quiebra del sistema parlamentario, el fin del liberalismo económico, la desesperanza y el miedo. En cuanto a la Ciencia, que iba a dar solución a todos los problemas del cielo y de la tierra, había servido para facilitar la concentración estatal y mientras por un lado la crisis epistemológica atenuaba su arrogancia, por el otro se mostraba al servicio de la destrucción y de la muerte. Y así aprendimos brutalmente una verdad que debíamos haber previsto, dada la esencia amoral del conocimiento científico: que la ciencia no es por sí misma garantía de nada, porque a sus realizaciones les son ajenas las preocupaciones éticas.

Frente al caos capitalista, surgió el movimiento socialista, pero pronto adquirió los atributos del siglo que quería combatir: la Ciencia y la Máquina se convirtieron en sus dioses tutelares, y al socialismo "utópico" de Owen, Fourier y Saint-Simon sucedió el socialismo "científico" de Marx. Y de este modo, la concentración del poder estatal mediante la ciencia y la economía condujo por igual a los superestados nazi y soviético, anverso y reverso de una misma realidad,

de una concepción semejante del mundo, basada en la máquina y en la totalización.

La rebelión del espíritu contemporáneo se realiza, por eso, contra el capitalismo y contra el comunismo, anverso y reverso de una misma realidad y de una concepción semejante del mundo, basada en la razón y la máquina.

Esta crisis no es la crisis del sistema capitalista: es el fin de toda esa concepción de la vida y del hombre, que surgió en Occidente con el Renacimiento. De tal modo que es imposible entender este derrumbe si no se examina la esencia de la civilización renacentista.

El Renacimiento se produjo mediante tres paradojas:

1ª Fué un movimiento individualista que terminó en la masificación.

2ª Fué un movimiento naturalista que terminó en la máquina.

3ª Fué un movimiento humanista que terminó en la deshumanización.

Que no son sino aspectos de una sola y gigantesca paradoja: *la deshumanización de la humanidad.*

Esta paradoja, cuyas últimas y más trágicas consecuencias padecemos en la actualidad, fué el resultado de dos fuerzas dinámicas y amorales: *el dinero* y *la razón.* Con ellas, el hombre conquista el poder secular. Pero —y ahí está la raíz de la paradoja— esa conquista se hace mediante *la abstracción*: desde el lingote de oro hasta el *clearing,* desde la palanca hasta el logaritmo, la historia del creciente dominio del hombre sobre el universo ha sido también la historia de las sucesivas abstracciones. El capitalismo moderno y la ciencia positiva son las dos caras de una misma realidad desposeída de atributos concretos, de una abstracta fantasmagoría de la que también forma parte el hombre, pero no ya el hombre concreto e individual sino el hombre-masa, ese extraño ser todavía con aspecto humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anó-

nima. Éste es el destino contradictorio de aquel semidiós renacentista que reivindicó su individualidad, que orgullosamente se levantó contra Dios, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también él llegaría a transformarse en cosa.

Hombres como Pascal, William Blake, Dostoievsky, Baudelaire, Lautréamont, Kierkegaard y Nietzsche intuyeron que algo trágico se estaba gestando en medio del optimismo. Pero la Gran Maquinaria siguió adelante. Desolado, el hombre se sintió por fin en un universo incomprensible, cuyos objetivos desconocía y cuyos Amos, invisibles y crueles, lo llenaban de pavor. Mejor que nadie, Franz Kafka expresó la sensación de desamparo del hombre de nuestro tiempo. Y aunque la soledad del hombre es perenne, no sociológica sino metafísica, únicamente una sociedad como ésta podía revelarla en toda su magnitud. Así como ciertos monstruos sólo pueden ser entrevistos en las tinieblas nocturnas, la soledad de la criatura humana se tenía que revelar en toda su aterradora figura en este crepúsculo de la civilización maquinista.

I

La esencia del Renacimiento

EL DESPERTAR DEL HOMBRE LAICO

CUANDO por primera vez estudié la historia mundial, en el colegio secundario, fuí sorprendido por las extrañas virtudes del ejército turco, que más o menos se sintetizaban así: en 1453 tomaba a Constantinopla y ponía fin, de tal manera, a la Edad Media; inmediatamente, una cantidad de señores se ponían a refutar a Aristóteles con pesas que caían de una torre y planos inclinados, o mirando a través del tubo de un telescopio.

Esta doctrina sobre las propiedades del ejército turco es bastante popular y, aunque no sea con tal nitidez figura en muchos textos escolares. Y hasta tal punto domina en la enseñanza que al doblar el cabo del año 1453 se pasa a otro volumen y a otro año de estudios.

Cuando ya de grande me interesé por la historia de la ciencia, encontré que en aquella época tenebrosa que antecedió a la caída de Constantinopla los europeos habían inventado o reinventado la pólvora, la imprenta, las armas de fuego, la brújula, la pintura al óleo, las catedrales, el molino de viento, el molino de agua, las lentes, el timón, la esclusa, la forja de fuelle, la medicina y la cirugía, el reloj mecánico, los fundamentos de la ciencia experimental, los vitrales, los esmaltes, los mapas matemáticos, la navegación de altura, la industria de los tejidos y del vidrio. ¿Quiénes habían elaborado todo eso? Fatalmente tuve que encontrarme con la clase burguesa.

En general, es peligroso cortar la historia en pedazos. Pero, si debemos buscar el viraje que originó nuestra civilización, hay que buscarlo en lo que todavía se persiste en llamar Edad Media, en la plena Edad Media de las Cruzadas. Es ahí, en las comunas burguesas, donde verdaderamente se inician los Tiempos Modernos, con una nueva concepción del hombre y su destino.

Entre el derrumbe del Imperio Romano y el despertar del siglo XII el mundo occidental se sume en las tinieblas de lo que propiamente debería llamarse "edad media". El hombre se sumerge en los valores espirituales, trasciende el mundo terrenal y sólo vive para Dios: el dinero y la razón emigran hacia mejores territorios, refugiándose en Bizancio, en el imperio musulmán, entre los judíos. Bajo la doble presión de la ética cristiana y del aislamiento militar, el hombre de Occidente renunció durante seis siglos a las dos potencias que mejor parecen representar los halagos de la materia y del pensamiento, la tentación del espíritu mundano.

Es difícil precisar por qué despierta Occidente. Lo que sucede es el resultado de infinitos factores, desde una ética hasta la belleza de una mujer, desde una estructura económica hasta el poder de convicción de un fanático a caballo. Es muy difícil, y a menudo muy bizantino, establecer las causas últimas de un acontecer histórico; parece mejor tomar el hecho en su totalidad, como una estructura cerrada. Hacia la época de las Cruzadas comienza el despertar de Occidente, gracias a un conjunto de factores concomitantes: el debilitamiento del poder musulmán, la relativa tranquilidad de las ciudades después de tantos siglos de lucha y destrucción, la pérdida de las esperanzas en el advenimiento del reino de Dios sobre la tierra, la reapertura del comercio mediterráneo. ¿Cuál de todos ellos es el factor último? Yo, al menos, no alcanzo a discriminarlo. Pero en cambio es fácil advertir que debajo de todos ellos actúan dos fuerzas fundamentales: la razón y el dinero.

El levantamiento de la razón comienza en el seno de la teología hacia el siglo XI, con Berengario de Tours. San Pedro Damián combate esta peligrosa tentativa, manifestando su desconfianza por la ciencia y la filosofía, poniendo en duda la validez de las leyes del pensamiento y, en particular, la validez absoluta del principio de contradicción, que aunque rige en el

mundo de lo finito —afirma— no rige para el ser divino.

La polémica se agudiza más tarde, con Abelardo, quien sostiene que no se debe creer sin pruebas: sólo la razón debe decidir en pro o en contra. Es silenciado por San Bernardo, pero representa, en pleno siglo XII, el heraldo de los tiempos nuevos, en que la inteligencia, ya desenfrenada, no reconocerá otra soberanía que la de la razón. "¡Oh, Jesús! —exclamará un teólogo en estado de embriaguez racionalista— ¡Cuánto he reforzado y ensalzado Tu doctrina! En verdad, si fuera Tu enemigo, podría invalidarla y refutarla con argumentos todavía más poderosos".

Pero para que esa soberanía de la razón se estableciera, era menester el afianzamiento de su aliado el dinero. Entonces, toda la gigantesca estructura de la Iglesia y de la Feudalidad se vendrá abajo.

El dinero había aumentado silenciosamente su poderío en las comunas italianas desde las Cruzadas. La Primera Cruzada, la Cruzada por antonomasia, fué la obra de la fe cristiana y del espíritu de aventura de un mundo caballeresco, algo grande y romántico, por completo ajeno a la idea de lucro. Pero la historia es tortuosa y era el destino de este ejército señorial servir casi exclusivamente al resurgimiento mercantil de Europa: no se conservaron ni el Santo Sepulcro ni Constantinopla, pero se reiniciaron las rutas comerciales con Oriente. Las Cruzadas promovieron el lujo y la riqueza y, con ellos, el ocio propicio a la meditación profana, el humanismo, la admiración por las ciudades de la antigüedad.

Así comenzó el poderío de las comunas italianas y de la clase burguesa. Durante los siglos XII y XIII, esta clase triunfa por todos lados. Sus luchas y su ascenso provocaron transformaciones de tan largo alcance que hoy sufrimos sus últimas consecuencias. Ya que nuestra crisis es la reducción al absurdo de aquella irrupción de la clase mercantil.

Al despertar del largo ensueño del Medioevo, el hombre redescubre al mundo natural y al hombre natural, el paisaje y su propio cuerpo. Su realidad será ahora secular y profana, o tenderá a serlo cada vez más, pues una visión del mundo no cambia instantáneamente. Pero lo que importa es ver las líneas de fuerza que ocultamente empiezan a dirigir la orientación de una sociedad, la inquietud de sus hombres, la dirección de sus miradas; sólo así puede saberse lo que va a acontecer visiblemente varios siglos después. La profanidad de Rafael no se explica sin esa oculta tensión de las líneas de fuerza que empiezan a actuar ya en el siglo XII. Entre un Giotto y un Rafael —comienzo y fin de un proceso— hay toda la distancia que media entre un pequeño burgués profundamente cristiano, todavía sumergido hasta la cintura en la Edad Media, y un artista mundano, emancipado de toda religiosidad medieval.

La vuelta a la naturaleza es un rasgo esencial de los comienzos renacentistas y se manifiesta tanto en el lenguaje popular como en las artes plásticas, en la literatura satírica como en la ciencia experimental. Los pintores y escultores descubren el paisaje y el desnudo. Y en el redescubrimiento del desnudo no sólo influye la tendencia general hacia la naturaleza sino el auge de los estudios anatómicos y el espíritu igualitario de la pequeña burguesía: porque el desnudo, como la muerte, es democrático.

La primera actitud del hombre hacia la naturaleza fué de candoroso amor, como en San Francisco. Pero, como dice Max Scheler, amar y dominar son dos actitudes complementarias y a ese amor desinteresado y panteístico siguió el deseo de dominación, que había de caracterizar al hombre moderno. De este deseo nace la ciencia positiva, que no es ya mero conocimiento contemplativo sino el instrumento para la dominación del universo. Actitud arrogante que termina con la

hegemonía teológica, libera a la filosofía y enfrenta a la ciencia con el libro sagrado.

El hombre secularizado —*animal instrumentificum*— lanza finalmente la máquina contra la naturaleza, para conquistarla. Pero dialécticamente ella terminará dominando a su creador.

EL DIABLO REEMPLAZA A LA METAFÍSICA

El fundamento del mundo feudal era *la tierra*; por eso, esta sociedad es estática, conservadora y espacial.

En cambio, el fundamento del mundo moderno es *la ciudad*; la sociedad resultante es dinámica, liberal y temporal. En este nuevo orden prevalece el tiempo sobre el espacio, porque la ciudad está dominada por el dinero y la razón, fuerzas móviles por excelencia. Recuérdese que la dinámica es una rama moderna de la física, contemporánea de la industria y de la balística del Renacimiento; los antiguos sólo habían desarrollado la estática.

La característica de la nueva sociedad es *la cantidad, el número*. El mundo feudal era un mundo cualitativo: el tiempo no se medía, se vivía en términos de eternidad y el tiempo era el natural de los pastores, del despertar y del descanso, del hambre y del comer, del amor y del crecimiento de los hijos, el pulso de la eternidad; era un tiempo cualitativo, el que corresponde a una comunidad que no conoce el dinero.

Tampoco se medía el espacio, y las dimensiones de las figuras en una ilustración no correspondían a las distancias ni a la perspectiva: eran expresión de la jerarquía.

Pero cuando irrumpe la mentalidad utilitaria, todo se cuantifica. En una sociedad en que el simple transcurso del tiempo multiplica los ducados, en que "el tiempo es oro", es natural que se lo mida, y que se lo mida minuciosamente. Desde el siglo XV los relojes mecánicos invaden a Europa y el tiempo se convierte en una entidad abstracta y objetiva, numérica-

mente divisible. Habrá que llegar hasta la novela actual para que el viejo tiempo intuitivo sea recuperado por el hombre.

El espacio también se cuantifica. La empresa que fleta un barco cargado de valiosas mercancías no va a confiar en esos dibujos de una ecumene rodeada de grifos y sirenas: necesita cartógrafos, no poetas. El artillero que debe atacar una plaza fuerte necesita que el matemático le calcule el ángulo de tiro. El ingeniero civil que construye canales y diques, máquinas de hilar y de tejer, bombas para minas; el constructor de barcos, el cambista, el ingeniero militar, todos ellos tienen urgente necesidad de la matemática y de un espacio cuadriculado.

El artista de aquel tiempo surge del artesano —en realidad es la misma persona— y es lógico que lleve al arte sus preocupaciones técnicas. Piero della Francesca, creador de la geometría descriptiva, introduce la perspectiva en la pintura. Entusiasmados con la novedad, los pintores italianos comienzan a emplear una perspectiva abundante y muy visible, como nuevos ricos de este arte geométrico. El viejo Ucello se extasía tanto ante el invento, que su mujer tiene que reclamarlo repetidas veces para la comida. Leonardo escribe en su *Tratado*: "Dispón luego las figuras de hombres vestidos o desnudos de la manera que te has propuesto hacer efectiva, sometiendo a la perspectiva las magnitudes y medidas, para que ningún detalle de tu trabajo resulte contrario a lo que aconsejan la razón y los efectos naturales". Y en otro aforismo agrega: "La perspectiva, por consiguiente, debe ocupar el primer puesto entre todos los discursos y disciplinas del hombre. En su dominio, la línea luminosa se combina con las variedades de la demostración y se adorna gloriosamente con las *flores* de las *matemáticas* y más aun con las de la *física*."

Según Alberti, el artista es *ante todo un matemático*, un técnico, un investigador de la naturaleza.

Y así, también, irrumpe la proporción. El intercambio comercial de las ciudades italianas con Oriente

facilitó el retorno de las ideas pitagóricas, que habían sido corrientes en la arquitectura romana. Pero es con la emigración de los eruditos griegos de Constantinopla cuando en Italia comienza el real resurgimiento de Platón y, a través de él, de Pitágoras. Cosimo recoge a los sabios y él mismo sigue sus enseñanzas en la Academia de Florencia. De este modo, el misticismo numerológico de Pitágoras celebra un curioso matrimonio con el de los florines, ya que la aritmética regía por igual el mundo de los poliedros y el de los negocios. Con razón sostiene Simmel que los negocios introdujeron en Occidente el concepto de exactitud numérica, que será la condición del desarrollo científico. El viejo tirano dejaba sus múltiples preocupaciones para asistir, embelesado, a las discusiones académicas; y, por un complicado mecanismo, Sócrates lo aliviaba del último envenenado. Lo mismo, más tarde, su nieto Lorenzo: "Sin Platón, me sentiría incapaz de ser buen ciudadano y buen cristiano", aforismo paradojal que no le impedía degollar o ahorcar a sus enemigos políticos.

Nada muestra mejor el espíritu del tiempo que las obras de Luca Pacioli, especie de almacén en que se encuentran desde los inevitables y serviles elogios al Duque hasta las proporciones del cuerpo humano, desde contabilidad por partida doble hasta la trascendencia metafísica de la Divina Proporción: "Esta nuestra proporción, oh excelso Duque, es tan digna de prerrogativa y excelencia como la que más, con respecto a su infinita potencia, puesto que sin su conocimiento muchísimas cosas muy dignas de admiración, ni en filosofía ni en otra ciencia alguna, podrían venir a luz". Sucesivamente la califica de divina, exquisita, inefable, singular, esencial, admirable, innominable, inestimable, excelsa, suprema, excelentísima, incomprensible y dignísima. Parece como si hablara del propio Duque de Milán.

Este concepto pitagórico tuvo influencia en casi todos los artistas del Renacimiento italiano, así como en Durero. Pero también se extendió al campo de las

ciencias, como puede observarse en los trabajos de Cardano, Tartaglia y Stevin. Finalmente, reaparece en la mística de la armonía kepleriana y en las hipótesis estético-metafísicas que sirvieron de base a las investigaciones de Galileo. Porque los que piensan que los hombres de ciencia investigan sin prejuicios estético-metafísicos tienen una idea bastante singular de lo que es la investigación científica.

Éste es el hombre moderno. Conoce las fuerzas que gobiernan al mundo, las tiene a su servicio, es el dios de la tierra: es el diablo. Su lema es: *todo puede hacerse*. Sus armas son el oro y la inteligencia. Su procedimiento es el cálculo.

Jacobo Loredano asienta en su Libro Mayor: "Al Dux Foscari, por la muerte de mi hijo y de mi tío". Después de haber eliminado a Foscari y a su hijo, agrega: "Pagado". Gianozzo Manetti ve en Dios algo así como el "maestro d'uno traffico". Villani considera que las donaciones y limosnas son una forma contractual de asegurarse la ayuda divina. Inocencio VIII instaura un banco de indulgencias, en donde se venden absoluciones por asesinatos. Esta mentalidad calculadora de los mercaderes se extiende en todas direcciones. Empieza por dominar la navegación, la arquitectura y la industria. Con las armas de fuego, invade el arte de la guerra, a través de la balística y la fortificación. Se desvalorizan la lanza y la espada del caballero, a la bravura individual del señor a caballo sucede *la eficacia* del ejército mercenario.

A estos ingenieros no les interesa la Causa Primera, no esperan nada de Dios. El saber técnico toma el lugar de la preocupación metafísica, la eficacia y la precisión reemplazan a la angustia religiosa. Para juzgar hasta qué punto esto es la esencia del espíritu burgués, véase la crítica que Valéry hace a la metafísica en *Leonardo y los filósofos*: aunque falaz, es la misma que hace Leonardo, la misma que hacen los pragmatistas y positivistas, esos ingenieros de la filosofía.

La mentalidad calculadora invade finalmente la política: Maquiavelo es el ingeniero del poder estatal. Se impone una concepción dinámica e inescrupulosa, que no reconoce honor, ni derechos de sangre, ni tradición. ¡Qué lejos estamos ya de aquella cristiandad unida en su fe contra los infieles! El papa Alejandro VI intenta la alianza de los turcos contra los venecianos. Las dinastías se levantan y se liquidan mediante el puñal de asesinos a sueldo, a tantos ducados por cabeza. El poder es el ídolo máximo y no hay fuerzas que puedan impedir el desarrollo de los planes humanos. Leonardo, en sus laboriosas noches del hospital Santa María, inclinado sobre el pecho abierto de los cadáveres, busca el secreto de la vida y de la muerte, quiere ver cómo Dios crea seres vivos, ansía suplantarlo, exclama: *"Voglio far miracoli!"*

COMPLEJIDAD Y DRAMA DEL HOMBRE RENACENTISTA

Estamos hablando de *las fuerzas dominantes,* pero es necesario que ahora consideremos *las contrafuerzas.* El Renacimiento, como cualquier época, sólo puede ser profundamente juzgado si se lo piensa como un vasto proceso dialéctico, como la lucha y la síntesis de fuerzas encontradas. La afirmación (provisoria y parcial) de que el Renacimiento es un proceso de secularización no implica negar el misticismo de Savonarola, o de Miguel Ángel. Bastaría sentir por un instante, en el Palazzo del Bargello, la tierna y estremecida actitud del San Giovannino, de Donatello, para comprender hasta qué punto es trivial aquella creencia sobre la mera profanidad del Renacimiento.

Una doctrina no traduce unívocamente una época jamás, sino que se forma de manera compleja: en parte por el desarrollo autónomo y puramente intelectual de las ideas anteriores —por o en contra de esas ideas—, en parte como manifestación del espíritu de su tiempo. Y también esto de manera polémica: al espíritu religioso de la Edad Media sucede el espíritu

profano de la burguesía; pero, al asumir éste sus formas más groseras, suscita la reacción mística de hombres como Savonarola. Artistas como Miguel Ángel y Botticelli fueron intensamente conmovidos por esta reacción y no sólo no contradicen la profanidad del Renacimiento sino que son su consecuencia.

Por eso es falso afirmar que "el Renacimiento es una vuelta a la antigüedad". La historia no retorna jamás. Lo que hay es un retorno de ciertas características del espíritu greco-latino, en la medida en que también había sido un espíritu ciudadano, el producto de una cultura de ciudades, es decir, *una civilización*.

Mas las ciudades renacentistas eran ciudades muy distintas a las antiguas: bastaría la sola existencia del cristianismo para diferenciar radicalmente esta nueva civilización de la antigua. ¿Cómo sería posible comparar el realismo de un espíritu profundamente cristiano como Donatello con el realismo de un escultor griego?

La importancia del cristianismo se echa de ver hasta en aquella actividad del espíritu que, por su naturaleza, parece más alejada: la ciencia positiva. Mucho se sorprenderían los anticlericales de barrio si se les dijese que la ciencia occidental nació gracias a la Iglesia, y no obstante es así.

Durante la Edad Media, la Iglesia está caracterizada por dos temas: *el dogma* y *la abstracción*. La burguesía aparece caracterizada por los dos temas contrapuestos: *la libertad* y *el realismo*. Entre los clérigos y los burgueses están los humanistas. El sentido naturalista, concreto, vivo del humanismo, frente a la aridez escolástica, lo hace un aliado de la burguesía: con su paganismo, conmueve los fundamentos de la Iglesia, es revolucionario, ayuda al ascenso de la nueva clase; los dos temas de la burguesía —libertad y realismo— son los suyos propios; y no es extraño, en consecuencia, que la mayor parte de los humanistas proviniesen de la clase mercantil. Al otorgar a los escritos de los antiguos tanto valor como a la Biblia, el cristianismo se hizo irreconocible en estos

hombres; la yuxtaposición de ambos cultos tenía que conducir a la indiferencia y finalmente al ataque de la moral cristiana y de las instituciones eclesiásticas, paso que dió Lorenzo Valla, esa especie de protestante *avant la lettre*. Pero en el momento en que el humanismo se extasía con la antigüedad, en el momento en que hace de su culto un juego cortesano y exquisito, se vuelve conservador y reaccionario: técnicos como Leonardo, los hombres que mejor representan el espíritu de la modernidad, mirarán como a charlatanes a esos señores que se pasaban el día discutiendo en la Academia, a esos pedantes que habían vuelto la espalda al lenguaje popular para entregarse a la vana resurrección del latín, a esos presuntuosos que habían dejado de llamarse Fortiguerra o Wolfgang Schenk para convertirse, grandiosamente, en Carteromachus y Lupambulus Ganimedes. De esta manera, el humanismo pasa del tema de la libertad al tema del dogma, al dogma de la antigüedad. Y de la revolución pasa a la reacción.

En cuanto al burgués, había insurgido como realista, preocupándose solamente por lo que tenía delante de las narices, desconfiando de toda suerte de abstracciones. Pero con palancas y ruedas no se hace la ciencia moderna: es necesario unir los hechos en un esquema racional y abstracto. Por eso, paradojalmente, la ciencia positiva no pudo surgir sin la ayuda de la Iglesia, pues mientras su faz técnica y utilitaria proviene de la burguesía, su lado teórico, la idea de una racionalidad del Universo (sin la cual ninguna ciencia es posible) proviene de la escolástica. De este modo, apenas la burguesía ha llegado a la etapa de la ciencia, hace suyo el tema de la abstracción, que caracterizaba a la escolástica, pero lo instrumenta a su modo, uniéndolo al saber concreto y utilitario, entrelazándolo a los poderes temporales de la máquina y el capitalismo y, a través del número, al tema de la belleza en la proporción, que era típico del humanismo. Y así, en este fugaz reinado pitagórico, oímos la última parte de una compleja partitura, en que todos

los temas iniciales aparecen complicados y entrelazados de tal manera que apenas puede distinguirse a Platón de Aristóteles, a las preocupaciones prácticas de las metafísicas, a la aridez escolástica de la intuición concreta.

Pero esto no es todo, todavía. Además del cristianismo, hay dos fuerzas que complican aún más el proceso renacentista: la dionisíaca y la gótica.

Como dice Jung, el proceso cultural consiste en una dominación progresiva de lo animal en el hombre, un proceso de domesticación que no puede llevarse a cabo sin rebeldía por parte de la naturaleza animal, ansiosa de libertad. De tiempo en tiempo, una especie de embriaguez acomete a la humanidad, que ha ido entrando por las vías de la cultura. La antigüedad experimentó esa embriaguez en las orgías dionisíacas, desbordadas de Oriente, y que constituyeron un elemento esencial y característico de la cultura clásica. Según la ley ya establecida por Heráclito de la *enantiodromía*, o contracorriente, todo marcha hacia su contrario, y a la orgía dionisíaca tenía que seguir, fatalmente, el ideal estoico y luego el ascetismo de Mitra y de Cristo; hasta que, con el Renacimiento, un nuevo tumultuoso y adolescente entusiasmo intenta el dominio del espíritu humano.

Este espíritu dionisíaco explica la duplicidad de muchos grandes hombres del Renacimiento, que en ciertos casos llevará hasta la neurosis. Un ejemplo sencillo lo tenemos en la ciencia: ni Leonardo, ni ninguno de los precursores, tuvieron una idea sistemática de la racionalidad. En todo el Renacimiento se asiste a una lucha entre la magia y la ciencia, entre el deseo de violar el orden natural —¡y qué sexual es hasta la misma expresión!— y la convicción de que el poder sólo puede adquirirse en el respeto de ese orden. En uno de sus aforismos, dice Leonardo: "La naturaleza no quebranta jamás sus leyes"; pero en uno de sus arrebatos demiúrgicos, exclama con soberbia: "¡Quiero hacer

milagros!" Es probable que su conciencia pensara en ese instante en milagros "científicos", pero es seguro que su inconsciencia soñaba con milagros genuinos. El Renacimiento está saturado de brujerías. La obra de los alquimistas y astrólogos es eminentemente renacentista, y no poco de la química y de la astrología de nuestro tiempo tiene origen en aquellas desaforadas investigaciones. El Renacimiento es demoníaco, por lo mismo que busca el dominio de la tierra. Roger Bacon, el *doctor mirabilis*, padre de nuestra ciencia experimental, era tenido por un poderoso mago: condensando el aire, había construído un puente de treinta millas entre Inglaterra y el continente, y por él había pasado con toda su comitiva, desvaneciéndolo detrás de sí.

Con el arte pasan cosas similares: la duplicidad del espíritu renacentista nos explica esa especie de insatisfacción neurótica que nos parece intuir en la obra de tantos artistas renacentistas, y quizá en los más grandes: ya en la angustiosa y romántica escultura de Miguel Ángel, como en la inefable y melancólica pintura de Botticelli. Como profundamente ha señalado Berdiaeff, el hombre occidental ya no podía volver ingenuamente a la naturaleza, en el estado de ánimo del griego, porque de por medio estaba el cristianismo; y así, mientras los antiguos lograron la perfección en el arte, el Renacimiento sufrió siempre los efectos de ese radical desdoblamiento del espíritu: ímpetu profano, herencia cristiana. En los hombres del cuatrocientos se siente la añoranza por la perfección clásica, que ya nunca más será alcanzable: la disociación que la conciencia cristiana ha establecido entre la vida divina y la terrena, entre lo eterno y lo perecedero, no podrá ser superada más en el curso de nuestra historia.

Esta disociación es más intensa en los países germánicos que en Italia, porque éste era un país antiguo, y no es asombroso que en ella hasta los mismos papas hayan sucumbido a la actitud profana. La irrupción gótica es la otra y potente fuerza de la modernidad, fuerza que ya oculta, ya aparente,

hará que el conflicto básico de nuestra civilización sea más dramático, hasta terminar primero con la rebelión protestante y más tarde con la rebelión romántica y existencial. En la arquitectura gótica, angustiosamente estirada hacia arriba, incapaz de la medida y de la perfección grecolatina, ve Berdiaeff la materialización de ese conflicto del alma europea, de ese carácter de imposible que es el rasgo característico de toda la cultura cristiana.

En suma, si por Renacimiento consideramos no el mero, estrecho y falso concepto de los humanistas sino el comienzo de los tiempos modernos, hay que tomarlo como *el despertar del hombre profano pero en mundo profundamente transformado por lo gótico y lo cristiano.* Como una civilización que simultáneamente produce palacios en estilo antiguo y catedrales góticas, pequeños burgueses anticlericales como Valla y espíritus religiosos como Miguel Ángel, literatura realista y satírica como Boccaccio y un vasto drama cristiano como la *Divina Commedia.* Olvidemos de una vez por todas las viejas fórmulas de los humanistas, para quienes el Renacimiento no era sino una vuelta a la antigüedad, como si jamás semejante milagro se hubiera producido; olvidemos sus teorías sobre la aberración del arte gótico y pensemos que justamente fueron las catedrales góticas el corazón de muchísimas comunas burguesas que se desarrollaron a partir de la primera Cruzada. Sólo podremos entender la complejidad del Renacimiento y el dramático dualismo de nuestro tiempo si admitimos que ese tiempo nuestro nació como interacción de dos pueblos de distinta raza y tradición. Italia nunca perdió del todo la noción de ser un pueblo antiguo, ni olvidó jamás el esplendor grecolatino, que perduraba en las ruinas de sus foros, en sus acueductos y estatuas semiderruídas; y así como muchos soñamos con los irrecuperables instantes de la infancia, así los italianos imaginaban que de ese melancólico universo de ruinas podía realmente resurgir el portentoso pasado. En tanto que en aquellas ciudades nórdicas, formadas en torno de las fortalezas feudales,

el surgimiento de la nueva civilización se iba a realizar con atributos más bárbaros y modernos, en ciudades esencialmente mercantiles, con las más típicas características del capitalismo moderno. Pero, al mismo tiempo, paradojalmente en apariencia, serían la cuna de las reacciones más violentas contra la nueva civilización: el romanticismo y el existencialismo.

II

El universo abstracto

EL GIGANTESCO VÓRTICE

A PARTIR del descubrimiento de América, la acción combinada del capitalismo y la ciencia empieza a abarcar el mundo entero. Con velocidad creciente, al cabo de cuatro siglos se convertirá en un gigantesco vórtice que arrastrará a los seres humanos como a hojas en una tormenta.

El oro preside el descubrimiento: "Ondas de mar con un continente y veintinueve islas de oro, sobre un fondo azul cinco anclas de oro, la punta del escudo empalmada en oro." Éstas son las armas que el Almirante se hizo atribuir y parecen no dejar lugar a dudas sobre su preocupación esencial. Pero, por si quedara alguna, afirma por ahí que con el oro "hasta se pueden encaminar las almas al Paraíso".

Su contemporáneo Leonardo escribe: "¡Oh, miseria humana, a cuántas cosas te sometes por dinero!" Y en sus sombrías profecías, agrega: "Saldrá, de oscuras y tenebrosas cavernas, algo que acarreará a toda la especie humana grandes afanes y peligros y aun la muerte. A sus secuaces, tras muchas fatigas, les procurará contento; pero el que no sea su partidario morirá abatido por la calamidad . . . Causará infinitas traiciones; se impondrá a los hombres, persuadiéndoles de que les conviene cometer asesinatos, latrocinios y perfidias; esto hará finalmente sospechosos a sus partidarios; esclavizará a las ciudades libres; privará a muchos de la vida; afligirá a los hombres con sus arterías, engaños y traiciones."

La afluencia de las riquezas de Indias aceleró el proceso capitalista en Europa y la centralización de las monarquías. Durante la Guerra de los Cien Años, las fortalezas feudales se habían convertido en nidos de ladrones y aventureros, en el último reducto de una clase antaño caballeresca pero a la sazón empobrecida y rabiosa. La aristocracia feudal sucumbió ante el poder monárquico-capitalista. Los grandes poderes centrales necesitaban grandes sumas de dinero para sus

burocracias y ejércitos, y esas sumas sólo podían dárselas los grandes señores de las finanzas: la centralización del poder político resultó así la contrafigura de la centralización financiera.

Ahí está Jacques Coeur —¡hermoso nombre para un usurero!—, individuo que sin un centavo se asocia a un mercader arruinado para acuñar monedas destinadas a Carlos VII, *a cambio de concesiones mineras.* Exporta plata a Oriente, importa oro, acumula beneficios fantásticos, toma en arriendo las minas de la corona, hace empréstitos al cincuenta por ciento, financia guerras y las aprovecha en su beneficio particular.

Ahí está Jacobo Fuccar, comerciante de Augsburgo. Los señores necesitan dinero. ¿Qué ofrecen como garantía? Sus tierras, lo único que poseen. Pero esas tierras poseen valiosos metales, completamente inútiles para los señores, que no disponen de capitales para explotarlos. Fuccar se encargará de ello, él financiará a los príncipes de Habsburgo y cuando Maximiliano I toma la corona imperial, la familia de los Fuccar quedará unida indisolublemente al poderío ascendente de su familia. Hasta que en 1519, Fuccar paga mejor que nadie a los electores y decide la elección en contra de Francisco I y en favor de Carlos V. No por simpatía: por el interés de sus minas.

El descubrimiento de América y la Reforma aceleran el ritmo: mayores riquezas, gigantescos mercados y fuentes de materias primas y la ética calvinista: la riqueza no es nada sospechoso sino el signo de la bendición divina.

Italia ha quedado atrás: es católica y no tiene minas de hierro y carbón. Y la civilización, de ahora en adelante, va a ser la civilización del acero y del vapor.

Al desarrollo del capitalismo correspondió un paralelo desarrollo de la industria. Y el avance del conocimiento científico fué la contraparte de este proceso, en un complejo movimiento recíproco: las necesidades técnicas forzaban los avances de la ciencia pura y éstos traían nuevas posibilidades a la técnica.

El dinero y la razón otorgaron el poder secular al hombre no a pesar de la abstracción sino gracias a ella.

La idea de que el poder está unido a la fuerza física y a la materia es la creencia de las personas sin imaginación. Para ellos, una cachiporra es más eficaz que un logaritmo, un lingote de oro es más valioso que una letra de cambio. Pero la verdad es que el imperio del hombre se multiplicó desde el momento en que comenzó a reemplazar las cachiporras por logaritmos, y los lingotes de oro por letras de cambio.

Una ley científica aumenta su dominio al abarcar más hechos, al generalizarse. Pero al generalizarse se hace más abstracta, porque lo concreto se pierde con lo particular. La teoría de Einstein es más poderosa que la de Newton, porque rige sobre un territorio más vasto, pero por eso mismo es más abstracta. Sobre el hallazgo de Newton todavía se pueden referir anécdotas con manzanas, aunque sean apócrifas; sobre la de Einstein, nada puede decir el pueblo, pues sus tensores y geodésicas ya están demasiado lejos de sus intuiciones concretas: apenas puede ocuparse del violín de su autor, o de su melena.

Lo mismo con la economía: a medida que el capitalismo se desarrolla sus instrumentos se hacen más pujantes, pero más abstractos: la potencia de un bolsista que especula con un cereal que jamás ha visto es infinitamente más grande que la del campesino que lo cosechó.

No debe sorprendernos que el capitalismo esté vinculado a la abstracción, porque no nace de la industria sino del comercio; no del artesano, que es rutinario, realista y estático sino del mercader aventurero, que es imaginativo y dinámico. La industria *produce* cosas concretas, pero el comercio *intercambia* esas cosas, y el intercambio tiene siempre en germen la abstracción, ya que es una especie de ejercicio metafórico que tiende a la identificación de entes distintos mediante el des-

pojo de sus atributos concretos. El hombre que cambia una oveja por un saco de harina realiza un ejercicio sumamente abstracto; no importa que las necesidades físicas que lo llevan a ejercer ese intercambio sean concretas —como el hambre, la sed o la necesidad de procrear—; lo decisivo es que ese intercambio sólo es posible merced a un acto de abstracción, a una especie de igualación matemática entre una oveja y un saco de harina; y ambos objetos se intercambian no a pesar de sus diferencias sino a causa de ellas.

Siempre el intercambio lleva a la identificación y ésta a la abstracción, tanto en la economía como en la ciencia, tanto en la poesía como en la filosofía. Piénsese en las metáforas, y en esa especie de gran metáfora del Universo entero que es el *apeirón*.

Se me ocurre que la facilidad del pueblo judío para moverse en el mundo de las abstracciones —tiene más matemáticos que pintores— puede haberse originado en su forzada movilidad y en su obligada tendencia urbana y comercial.

Los logaritmos, en fin, terminan por imponerse sobre las cachiporras, lo abstracto concluye por dominar lo concreto. No fueron las máquinas quienes desencadenaron el poder capitalista, sino el capitalismo financiero quien sometió la industria a su poderío.

EL FANTASMA MATEMATICO

Frente a la infinita riqueza del mundo material, los fundadores de la ciencia positiva *seleccionaron* los atributos cuantificables: la masa, el peso, la forma geométrica, la posición, la velocidad. Y llegaron al convencimiento de que "la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos", cuando lo que estaba escrito en caracteres matemáticos no era la naturaleza sino... la estructura matemática de la naturaleza. Perogrullada tan ingeniosa como la de afirmar que el esqueleto de los animales tiene siempre caracteres esqueléticos.

No era, pues, la infinitamente rica naturaleza la que expresaban esos cientistas con el lenguaje matemático, sino apenas su fantasma pitagórico. Lo que conocíamos así de la realidad era más o menos como lo que un habitante de París puede llegar a conocer de Buenos Aires examinando su guía, su cartografía y su guía telefónica; o, más exactamente, lo que un sordo de nacimiento puede intuir de una sonata examinando su partitura.

La raíz de esta falacia reside en que nuestra civilización está dominada por la cantidad y ha terminado por parecernos que lo único real es lo cuantificable, siendo lo demás pura y engañosa ilusión de nuestros sentidos.

Un ejemplo típico de este proceso mental lo constituye el Principio de Inercia, intuído por Leonardo y descubierto —¿o inventado?— por Galileo. Si se arroja una bolita sobre una mesa horizontal, con cierto impulso, la bolita se mueve durante cierto tiempo, hasta detenerse a causa del roce. Galileo concluye: en una mesa infinitamente extensa y pulida, desprovista de roce, el movimiento perduraría por toda la eternidad.

Ésta es una muestra de cómo los cientistas son capaces de entregarse a la imaginación más desenfrenada en lugar de atenerse, como pretenden, a los hechos. *Los hechos* indican, modestamente, que el movimiento de la esferita cesa, tarde o temprano. Pero el cientista no se arredra y declara que esa detención se debe a la desagradable tendencia de la naturaleza a no ser platónica.

Pero como la ley matemática confiere poder y como el hombre tiende a confundir la verdad con el poder, todos creyeron que los matemáticos tenían la clave de la realidad.

Y los adoraron. Tanto más cuanto menos los entendieron.

El Poeta nos dice:

El aire el huerto orea
y ofrece mil olores al sentido;
los árboles menea
con un manso rüido
que del oro y del cetro pone olvido.

Pero el Análisis Científico es deprimente: como los hombres que ingresan en una penitenciaría, las sensaciones se convierten en números: el verde de los árboles ocupa una banda del espectro luminoso en torno de las 5.000 unidades Amstrong; el manso ruido es captado por micrófonos y descompuesto en un conjunto de ondas caracterizadas por un número; en cuanto al olvido del oro y del cetro, queda fuera de la jurisdicción de la ciencia, porque no es susceptible de convertirse en números. El mundo de la ciencia ignora los valores. Un geómetra que rechazara el teorema de Pitágoras por considerarlo perverso tendría más probabilidades de ser admitido en un manicomio que en un congreso de matemáticos. Tampoco tiene sentido científico una frase como: "tengo fe en el principio de conservación de la energía". Muchos cientistas hacen afirmaciones de este género, pero se debe a que construyen la ciencia como simples hombres, con sus sentimientos y pasiones, no como cientistas puros.

En la *elaboración* de la ciencia el hombre opera con esa intrincada mezcla de ideas puras, sentimientos y prejuicios que caracteriza a su condición; investiga acicateado por manías de grandeza, por preconceptos éticos o estéticos, por empecinamiento o por ese vanidoso amor a sí mismo que suele llamarse Amor a la Humanidad. Pero aunque los sentimientos o los juicios de valor intervengan en la elaboración de la ciencia, nada tienen que hacer con la *ciencia hecha.* Giordano Bruno fué quemado por emitir exaltadas frases en favor de la infinitud del Universo, y es explicable que haya sufrido el suplicio en tanto que poeta; pero sería penoso que haya creído sufrirlo en su condición de hom-

bre de ciencia, porque en tal caso habría muerto por una frase fuera de lugar. La muerte de Bruno pertenece a la Historia de las Persecuciones y hasta a la Historia de la Ciencia; pero jamás a la ciencia misma.

De este modo el mundo de los árboles, de las bestias y las flores, de los hombres y sus pasiones, se fué convirtiendo en un helado conjunto de sinusoides, logaritmos, letras griegas, triángulos y ondas de probabilidad. Y, lo que es peor: *nada más que en eso*. Cualquier cientista consecuente se negará a hacer consideraciones sobre lo que podría haber más allá de la mera estructura matemática: si lo hace, deja de ser hombre de ciencia en ese mismo instante, para convertirse en religioso, metafísico o poeta. La ciencia estricta —la ciencia matematizable— es ajena a todo lo que es más valioso para el ser humano: sus emociones, sus sentimientos, sus vivencias de arte o de justicia, sus angustias metafísicas. Si el mundo matematizable fuera el único verdadero, no sólo sería ilusorio un castillo soñado, con sus damas y juglares: también lo serían los paisajes de la vigilia, la belleza de un *lied* de Schubert, el amor. O por lo menos sería ilusorio lo que en ellos nos emociona.

EL HOMBRE TITERE

El universo real, despojado de sus atributos "secundarios", quedaba reducido a materia y movimiento. Y todo movimiento era el resultado de una configuración anterior de las Partículas Universales, que, eterna y ciegamente, se mueven en un proceso sin fin. Era la causalidad sin ojos, el determinismo absoluto.

El Marqués de Laplace expresó esta idea en su forma clásica: "Deberíamos, pues, considerar el estado actual del Universo como el efecto de su estado precedente, y como la causa del estado que le ha de seguir. Una inteligencia que durante un instante dado conociese todas las fuerzas que animan a la naturaleza y las diversas posiciones de las entidades que la compo-

nen —si además su intelecto fuese lo bastante vasto como para someter esos datos al análisis (matemático)— podría incluir en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del Universo y los del átomo más leve. Nada sería incierto para ella. Ante sus ojos estaría presente el futuro no menos que el pasado."

Esta doctrina no implica el abandono de la idea de Dios, aunque muchos mecanicistas —más entusiastas que lógicos— se hicieran ateos. Creo que fué el mismo Laplace quien, interrogado por Napoleón sobre el lugar de Dios en su sistema, respondió:

—Sire: esa hipótesis me es innecesaria.

Pero ni Kepler, ni Galileo, ni Newton, ni Maupertuis dejaron de creer en esa Hipótesis. Antes, por el contrario, consideraron que ese admirable orden matemático implicaba la existencia de un Ser Supremo que lo hubiese impuesto, de un Sublime Ingeniero que hubiese organizado y puesto en marcha la formidable Máquina.

El *éxito* de la concepción mecánico-matemática de la naturaleza llevó insensiblemente a su generalización. Ya Leonardo quiso reemplazar los seres vivos por mecanismos. Después vinieron los intentos de Descartes, el auge de los autómatas y el proyecto de localizar el alma en alguna glándula. Para Descartes, el alma estaba en la glándula pineal y los nervios tiraban de ella como un cordón de una campanilla: el alma se enteraba de los estímulos externos como el dueño de la casa de la llegada de visitantes.

Toda la filosofía de Descartes es la expresión de una mentalidad físico-matemática. Para él, el conocimiento consiste en convertir lo oscuro y confuso en claro y distinto. Pero ¿qué es lo claro y distinto para este filósofo? Lo cuantitativo, lo mensurable. No es extraño, pues, que al enfrentar el problema de la vida lo vuelva claro y distinto mecanizándolo, metiendo el alma en una campanilla. En cuanto a los sentimientos y pasiones, a todo lo que no es el pensamiento racional, lo elimina, calificándolos de ideas oscuras y con-

fusas: analizándolas, el hombre verdaderamente pensante podrá vivir tranquilo, exento de emociones, bajo el solo impulso del intelecto. ¡Hermoso proyecto para el hombre futuro!

De una manera u otra, el determinismo mecánico se extendió desde su ámbito apropiado hasta el territorio del alma humana, descartando el libre albedrío: la libertad y la voluntad no eran más que simples ilusiones, debidas a nuestra ignorancia de las infinitas causas que rigen el movimiento del Reloj Universal. Y, como un pensador ha dicho, no sólo mis huesos y mi carne, mi crecimiento y mi muerte física, sino todo el conjunto de mis deseos, esperanzas, temores y emociones serían el resultado último de cierta disposición de las partículas universales: ciegas, eternas y fatales. Todo el trabajo de las edades, toda la devoción e inspiración, todo el brillo del genio humano, están destinados a la extinción en la vasta muerte del universo físico. Y todo el templo de la creación humana será inevitablemente enterrado junto a los restos del Universo en Ruinas.

Ya el poeta persa lo había expresado:

Con la primera arcilla de la tierra
se hizo la carne del último mortal,
y luego, de la última cosecha
se arrojó la simiente: sí, lo escrito
por la primera aurora de la vida
la postrer noche de expiación leerá.

EL NUEVO FETICHISMO

A lo largo de los siglos XVIII y XIX se propagó, finalmente, una verdadera superstición de la ciencia, lo que es bastante singular porque equivale a decir que se desencadenó la superstición de que no se debe ser supersticioso. Pero era inevitable: la ciencia se había convertido en una nueva magia y el hombre de la

calle creía tanto más en ella cuanto menos iba comprendiéndola.

La reducción del Universo a Materia-en-Movimiento dió origen a las doctrinas más peregrinas. Primero fué la tentativa de localizar el alma en una glándula. Luego, la investigación del alma con amperímetros y compases; mientras algunos se dedicaban a medir con tales aparatos la inteligencia y la sensibilidad; otros, como Fechner, organizaban desfiles de señores delante de diversos rectángulos, para decidir estadísticamente la esencia de la belleza; y otros, en fin, exponían bruscamente una lámina a la mirada de un sujeto, anotando el tiempo de reacción tomado con un cronómetro. Al mismo tiempo, Gall y Lavater perpetraban su frenología y su fisiognómica —¡oh, espíritu de Balzac!—. Y al llegar al siglo XX, Pavlov midió la salivación de un perro ante un trozo de carne, con y sin tortura.

Lo que se quiere destacar aquí es cómo llegó a dominar la mentalidad de la ciencia y cómo cayó en los extremos más grotescos cuando se aplicó en las regiones alejadas de la materia bruta. Y la curiosa, pero explicable, paradoja de que sus más fanáticos defensores sean los hombres que menos la conocen. Al fin y al cabo, los primeros que en el siglo XX comenzaron a dudar de la ciencia fueron los matemáticos y físicos; de modo que cuando todo el mundo empezaba a tener una ciega fe en el conocimiento científico, sus más avanzados *pioneers* empezaban a dudar de él. Compárese la cautela de ciertos físicos como Eddington con la certeza de un médico, que usa toda clase de ondas y rayos con la impávida tranquilidad que da su total desconocimiento. Detrás de esos aparatos, cuyo funcionamiento es para él un profundo misterio, acusa de curanderismo al pobre diablo que sigue curando de acuerdo con viejas supersticiones; sin advertir que la mayor parte de la terapéutica contemporánea consiste en supersticiones que recibieron nombre griego. Si en 1900 un curandero curaba por sugestión, los médicos se echaban a reír, porque en aquel tiempo

sólo creían en cosas materiales, como un músculo o un hueso; hoy practican esa misma superstición con el nombre de "medicina psicosomática". Pero en el fondo subsiste en ellos el fetichismo por la máquina, la razón y la materia, y se enorgullecen de los grandes triunfos de su ciencia, por el solo hecho de haber reemplazado el auge de la viruela por el del cáncer.

La falla central de toda la medicina actual proviene de esa falsa base filosófica de los tres siglos pasados, de la ingenua separación entre alma y cuerpo, del cándido materialismo que conducía a buscar toda enfermedad en lo somático. El hombre no es un simple objeto físico, desprovisto de alma; ni siquiera un simple animal: es un animal que no sólo tiene alma sino espíritu, y el primero de los animales que ha modificado su propio medio por obra de la cultura. Como tal, es un equilibrio —inestable— entre su propio soma y su medio físico y cultural. Una enfermedad es quizá la ruptura de ese equilibrio, que a veces puede ser provocado por un impulso somático y otras por un impulso anímico, espiritual o social. No es nada difícil que enfermedades modernas como el cáncer sean esencialmente debidas al desequilibrio que la técnica y la sociedad moderna han producido entre el hombre y su medio. Cambios mesológicos provocaron la desaparición de especies enteras; y así como los grandes reptiles no pudieron sobrevivir a las transformaciones que ocurrieron al final del período mesozoico, podría suceder que la especie humana fuese incapaz de soportar los catastróficos cambios del mundo contemporáneo. Pues estos cambios son tan terribles, tan profundos y sobre todo tan vertiginosos, que aquellos que provocaron la desaparición de los reptiles resultan comparativamente insignificantes. El hombre no ha tenido tiempo para adaptarse a las bruscas y potentes transformaciones que su técnica y su sociedad han producido a su alrededor y no es arriesgado afirmar que buena parte de las enfermedades modernas sean los medios de que se está valiendo el cosmos para eliminar a esta orgullosa especie humana.

El hombre es el primer animal que ha creado su propio medio. Pero —irónicamente— es el primer animal que de esa manera se está destruyendo a sí mismo.

Vista así, la mecanización de Occidente es la más vasta, espectacular y siniestra tentativa de exterminio de la raza humana. Con el agregado de que esa tentativa es obra de los mismos seres humanos.

LA GRAN ILUSIÓN DEL PROGRESO

El avance de la técnica hizo nacer el dogma del Progreso General e Ilimitado, la doctrina del *better-and-bigger*. Todo lo que era tinieblas, desde el miedo hasta la peste, iba a ser iluminado por la Ciencia. No importaba que algunas zonas de la realidad, como la social, presentaran todavía aspectos desagradables: ya la Razón y los Inventos encontrarían la forma de resolver esas dificultades, ya se dominarían las fuerzas de la sociedad como se habían dominado las de la naturaleza.

En el siglo XIX el entusiasmo llegó al colmo: por un lado la electricidad y la máquina a vapor manifestaban el ilimitado poder del hombre; por el otro, la doctrina de Darwin venía a confirmar la idea general del progreso. ¿No éramos superiores al mono? Al Hombre Futuro le esperaba, pues, un porvenir aún más brillante. La teoría parecía ser un decisivo ataque a la ortodoxia cristiana y a la fábula de la creación en seis días, hasta que alguien advirtió que a Dios tanto le costaba crear al mundo con fósiles como sin fósiles. ¿No habría deseado poner a prueba la fe de los hombres distribuyendo aquí y allá esqueletos de megaterios?

El auge de la doctrina fué tan violento que amenazó la hegemonía de su hermano mayor el mecanicismo: ahora hasta la historia y la filosofía sufrían la influencia del biologismo. Los pueblos nacían, se desarrollaban y morían. Las lenguas tenían relaciones filiales o fraternales. Las palabras luchaban por la vida

y sobrevivían las más aptas. Durante bastante tiempo, los lingüistas, perplejos y ansiosos, vacilaron entre los fonógrafos y los monos.

El último efecto de esta doctrina en la mentalidad de los hombres fué el racismo de Hitler. Pero esta implicación no fué prevista por aquellos liberales.

El dogma del Progreso fué la fase final del largo proceso de secularización iniciado en Occidente a partir de las Cruzadas: la secularización del propio sentimiento religioso. Porque esto fué una especie de religión laica, hecha a base de moralidad burguesa, de culto por la Razón y la Fraternidad, de creencia en una Humanidad Mejor. De aquel tiempo proviene ese tipo de cientista que cree en la unificación de los hombres mediante la Ciencia, aunque hasta hoy no haya servido más que para su mutua destrucción. Esa clase de cientistas que, horrorizados ante los efectos de la bomba atómica —que al fin de cuentas ha sido inventada por ellos—, preconizan la unión de los pueblos a base de tolerancia y bienestar colectivo. Pero estos cándidos sabios son más eficaces en la fabricación de la bomba que en la realización de esa utopía donde al parecer el lobo estaría al lado del cordero escuchando una clase de Electrónica.

Estos sabios son los últimos ejemplares de esa paradojal religión mundana, que también ha tenido su fariseísmo y su clericalismo.

Pero lo más sorprendente es que durante tanto tiempo se haya podido creer en esta religión. Es fácil, en efecto, probar la superioridad del avión sobre la carreta, pero ¿cómo demostrar el progreso moral o político? Comte y Spencer expresaron la doctrina en forma bastante abstracta, pero, en el fondo, como observa Aldous Huxley, se reducían a suponer que las personas con sombrero de copa que viajan en ferrocarril son incapaces de perpetrar las cosas que los turcos hicieron a los armenios en los tenebrosos tiempos que precedieron al descubrimiento de la Máquina de Vapor.

Comte fué el inventor de la palabra *altruísmo*, e imaginó que las guerras se harían más raras con el avance de la ciencia y que la industria aseguraría la paz y la felicidad universales.

En cuanto al ingeniero Spencer, fué el filósofo de la evolución y del liberalismo: su sistema parte de la nebulosa primitiva y termina en las instituciones sociales más perfeccionadas.

EL PARAISO MECANIZADO

Los Estados Unidos son el resultado directo y puro de la expansión capitalista europea, que pudo realizarse sin trabas espaciales ni tradicionales en el vasto territorio virgen de la América Septentrional. Allí surgieron *de la nada* ciudades capitalistas, que desde su mismo origen tuvieron el sello de la cantidad y del funcionalismo, hasta el punto de numerar su calles. Así se convirtió en el país de las fabricaciones en serie, de las diversiones en serie, de los asesinatos en serie: porque hasta las románticas bandas de forajidos sicilianos se convertían allí en sindicatos capitalistas.

Hombres que habitan en "máquinas de vivir", construídas en ciudades dominadas por los tubos electrónicos, han inventado esa extraña ciencia que se llama *cibernética*, que rige la fisiología de los "cerebros electrónicos" y que, en días próximos, servirá para controlar los ejércitos de robots.

En ese país no sólo se ha llegado a medir los colores y olores sino los sentimientos y emociones. Y esas medidas, convenientemente tabuladas, han sido puestas al servicio de las empresas mercantiles. En un libro titulado *Cómo anunciar para vender*, de W. B. Dygert, aparece una tabla en que se clasifica entre 0 y 10 el poder de atracción de los anuncios, según los sentimientos que utilizan:

Hambre: 9.2
Amor a los hijos: 9.1

Atracción sexual: 8.9
Afecto a los padres: 8.9
Respeto a Dios: 7.1
Cordialidad: 6.5
Temor: 6.2.

Los medios se transforman en fines. El reloj, que surgió para ayudar al hombre, se ha convertido hoy en un instrumento para torturarlo. Antes, cuando se sentía hambre, se echaba una mirada al reloj para ver qué hora era; ahora se lo consulta para saber si tenemos hambre.

La velocidad de nuestras comunicaciones ha valorizado hasta las fracciones de minuto y ha convertido al hombre en un enloquecido muñeco que depende de la marcha del segundero.

Los teóricos del maquinismo sostuvieron que la máquina, al liberar al hombre de las tareas manuales, dejaría más tiempo libre para las actividades del espíritu. Esto era la teoría. En la práctica las cosas resultaron al revés: cada día estamos más apurados y disponemos de menos tiempo.

Los patronos, o el Estado Patrono, buscaron la forma de aumentar el rendimiento mediante la densificación de la labor humana: cada segundo, cada movimiento del operario, fué aprovechado al máximo y el hombre quedó finalmente convertido en un engranaje más de la gran maquinaria capitalista o estatal.

No nos engañemos sobre la posibilidad de escapar a este destino, mientras subsista la mentalidad maquinista. Si en muchas regiones no se llegó aún a estos extremos es, simplemente, porque no hubo el tiempo suficiente. Este es el caso de la India, la China y algunos países de Sud América, en que el tiempo sigue corriendo "naturalmente", porque el capitalismo o el comunismo no ha llegado a dominar todavía en forma total. Aquí mismo en nuestra campaña, en algunas provincias andinas o serranas, impera aún ese sentido feudal del tiempo y del ocio, en que los hombres se rigen por el ritmo natural de los astros y estaciones:

y somos desganados y criollos en el espejo
y el mate compartido mide horas vanas,

dice Borges. Yo mismo todavía recuerdo lo que era la pampa de mi niñez, la diferencia entre nosotros los europeos y los "hijos del país", para quienes el tiempo no existía sino para "matarlo", para vivir tranquilo y despreocupado, para maldecirnos a los gringos que habíamos venido con nuestras fábricas y relojes.

Pero todo esto son restos menguantes de una época condenada. Los versos de Borges son más la expresión de su romántica añoranza que de su realidad, porque él mismo vive en la enloquecida Buenos Aires y toma té. En nuestras grandes ciudades desapareció ya esa sensación del tiempo cósmico: nuestros altos edificios nos impiden seguir el crecimiento y el decrecimiento de la luna, la marcha de las constelaciones, la salida y la puesta del sol.

HACIA LA IGNORANCIA POR LA CIENCIA

Los doctrinarios del Progreso habían imaginado que la humanidad avanzaría de la Obscuridad hacia la Luz, de la Ignorancia hacia el Conocimiento.

Pero la realidad ha resultado mucho más complicada, y si esa previsión ha resultado cierta para la humanidad como un todo, ha resultado diametralmente equivocada para el hombre individual. A medida que la ciencia ha avanzado hacia la universalidad, y por lo tanto hacia la abstracción, se ha alejado del hombre medio, de sus intuiciones, de su capacidad de comprensión. A un hombre medianamente culto se le podía dar una explicación comprensible de la teoría de Newton. Pero cada vez que ese mismo hombre empieza a leer una explicación sobre la teoría de Einstein, cesa de entender en el preciso instante en que se comienza a decir algo de importancia; mientras se le habla de trenes, silbatos y jefes de estación, mientras estamos todavía en el reino de las cosas cotidianas, el hombre

todavía cree entender algo; pero no entiende ya nada cuando se empieza con las ideas que propiamente constituyen la nueva teoría. Y no hay que ilusionarse con la creencia de que por fin se ha entendido la doctrina de Einstein porque el periodista X la ha explicado en el suplemento dominical en términos sencillos: téngase la convicción de que, en ese caso, lo que se ha entendido *es otra cosa*. La misma advertencia vale para la teoría de los cuantos, que cuando es correcta no es entendida por ningún hombre corriente y es apócrifa cuando por fin está a su alcance.

Buena parte de los malentendidos que han suscitado estas teorías hasta en el campo de la filosofía se debe a esa desgraciada condición. Nuestro lenguaje cotidiano se ha formado bajo la presión del mundo cotidiano: seres humanos, muebles, vehículos de transporte, emociones, libros, enfermedades. Pero cuando la ciencia avanzó hacia lo infinitamente grande y hacia lo infinitamente pequeño, ninguna de estas palabras resultó ya apta para designar los nuevos entes. Y el empeño en querer expresar el contenido de la teoría de Einstein con el solo uso de palabras como "tren" y "jefe de estación" es tan grotesco como el empeño en querer arreglar un aparato de radio con el solo uso de martillo y tenaza.

Y cuando decimos que la teoría de la relatividad no está más al alcance del hombre medio, con "hombre medio" no nos referimos al vulgar ciudadano de la calle sino al que no ha tenido una educación especializada en física teórica después de sus estudios secundarios. En esta situación están desde los médicos hasta los historiadores, desde los humanistas que pueden leer a Platón en griego hasta los filósofos normales. En otros tiempos, un hombre culto era aquel que conocía la cosmogonía de los presocráticos. Hoy, el hombre culto es generalmente el que sigue conociendo la cosmogonía de los presocráticos pero ignora la de Einstein.

Ésta es la cruel y paradojal conclusión del avance científico. A los hombres de espíritu universal sólo

les queda la melancólica añoranza de aquellos tiempos en que todavía era posible *l'uomo universale*. Los conocimientos actuales están en manos de los especialistas, que constituyen la nueva magia.

La razón —motor de la ciencia— ha desencadenado una nueva fe irracional, pues el hombre medio, incapaz de comprender el mudo e imponente desfile de los símbolos abstractos, ha suplantado la comprensión por la admiración y el fetichismo de la nueva magia. Porque sus iniciados tienen además el Poder y un poder que es tanto más temible cuanto menos se lo comprende: de las esotéricas ecuaciones, el especialista desciende hasta las armas más terribles de la guerra moderna: ondas ultrasonoras para localizar submarinos, telémetros para la artillería, ondas ultracortas para guiar proyectiles, ondas infrarrojas para ver en la oscuridad, cohetes de propulsión a chorro, bombarderos y tanques, y, en fin, los explosivos atómicos.

De este modo, el hombre común vive subyugado por el dominio de la ciencia y en la adoración de los nuevos ritos. De este modo ha retornado a la ignorancia, después de un breve tránsito por el siglo de las luces. Pero a una ignorancia infinitamente más rica y más vasta, porque no es el negativo de la ciencia de un Aristóteles, sino de la ciencia reunida de Einstein, Pavlov, Freud, Russell, Carnap, Poincaré, Husserl, Heidegger y Whitehead.

Y mientras más imponente es la torre del conocimiento y más temible el poder allí encerrado, más insignificante es el hombre de la calle, más incierta su soledad.

EL SUPERESTADO

En el siglo XX, el mundo está llegando a las últimas consecuencias de una civilización tecnolátrica. El capitalismo tiende a formar capitales crecientes, esto provoca la concentración industrial, la que a su vez es causa de una monstruosa expansión de las ciudades. Los últimos pasos —ya realizados en varios países—

serán la estatización de la banca, de la industria, del transporte, de las comunicaciones y de la información. El estado se habrá convertido, finalmente, en un gigantesco patrono que dispone de la suma del poder público y todos los medios de coerción y de persuasión.

Ya vimos que la unificación es abstrayente. Y así como la ciencia condujo al fantasma matemático de la realidad, el capitalismo llevó a una sociedad fantasmal, compuesta de hombres-cosas, despojados de sus elementos concretos, de todos los atributos individuales que puedan perjudicar el funcionamiento de la Gran Maquinaria.

Esta unificación se hace por las buenas o por las malas, generalmente en virtud de una combinación de ambos métodos, de una adecuada mezcla de premios, sanciones legales, hambre, cárcel, campos de concentración, fe, deportes, radio, cine y periodismo.

La ciencia da al estado enormes recursos para la tarea: desde los gases lacrimógenos hasta la radiotelefonía. James Mill, en el buen tiempo viejo, imaginaba que cuando todos supieran leer y escribir estaría asegurado para siempre el reinado de la Razón y de la Democracia. ¡Pobre James Mill! Abrir escuelas, "educar al soberano", etcétera, etcétera. Pero ¿para enseñar qué? Bastaría recordar que el pueblo más instruído del mundo fué el alemán. Es extraño que todavía haya gente que siga creyendo en ese mito. Es extraño, también, que se siga teniendo fe en la Opinión Pública, como si ese fetiche no pudiera crearse a voluntad mediante la Propaganda. La Opinión Pública sigue siendo quien impone gobiernos... pero resulta que estos gobiernos son los que crean la Opinión Pública. Creo que nunca se ha confesado esta verdad con más cínico candor que en el *Moskowsky Bolchevik* (número 4, año 1947): "El estado soviético determina la conducta y la actividad de los ciudadanos soviéticos de varias maneras. Educa al pueblo ruso en el espíritu de la moral comunista, de acuerdo con un sistema que establece una serie de normas legales que reglamentan

la vida de la población, imponen prohibiciones, prevén premios y castigos. El estado soviético, con todo su poder, vigila el cumplimiento de estas normas. La conducta y la actividad del pueblo soviético se determinan también por la fuerza que dimana de una opinión pública, creada por la actividad de numerosas organizaciones públicas. *El Partido Comunista y el estado soviético desempeñan el papel principal en la formación de esta opinión pública* por diversos medios, con los cuales se consigue formar el ambiente y educar a los trabajadores en un espíritu acorde con la conciencia socialista."

Esto es lo que se llama dialéctica.

El demagogo Anito no disponía de otro recurso de difusión que su propia voz, y con todo logró convencer a la masa de que Sócrates debía beber la cicuta. Y la masa, que algunos creen fuente de toda razón y justicia, hizo beber la cicuta al hombre más grande de Grecia. Calcúlese lo que pueden hacer los demagogos contemporáneos con la radio y la prensa en sus manos.

Así, mediante los recursos totalizadores de la ciencia, se logra el desiderátum de la sociedad moderna, que es algo así como el taylorismo llevado a la sociedad entera. En Rusia se lo llama *stajanovismo* y se lo considera excelente, porque dicen que está al servicio del socialismo; pero en la práctica es tan difícil ver la diferencia que hay entre Taylor y Stajánov como la que existe entre la prensa soviética y la de cualquier país capitalista totalizado.

Del mismo modo como la ciencia termina por considerar meras ilusiones a las cualidades "secundarias", en la sociedad totalitaria los rasgos individuales se convierten en desdeñables superficialidades. Esta actitud favoreció la esclavitud de clases y razas enteras, la tortura en masa, la matanza científica. En la antigüedad se sacaba los ojos a los prisioneros o se los aserraba vivos; pero aquello era humano, porque se lo hacía en medio de una lucha salvaje y personal. En Alemania, los horrores se cometían en verdaderas fábricas de muerte, mecanizadas e impersonales.

El estado prusiano recibió su fundamentación del sistema hegeliano y cuando la policía apaleaba a los obreros lo hacía con la tranquilidad de conciencia que tiene un alemán cuando sabe que está garantizado por un Profesor. Marx admiró a Hegel como maestro pero le recriminó su apoyo ideológico al estado prusiano. No obstante, sus discípulos rusos fundan su propio Estado en la filosofía de Marx. El estado es, en general, una mala cosa; pero si se le da por fundarse en un Sistema Filosófico, ¡Dios y la historia de la filosofía nos salven!

LA TUMBA DEL HOMBRE - COSA

La masificación suprime los deseos individuales, porque el Superestado necesita hombres-cosas intercambiables, como repuestos de una maquinaria. Y, en el mejor de los casos, permitirá los deseos colectivizados, la masificación de los instintos: construirá gigantescos estadios y, al mismo tiempo que creará de esa manera vastas empresas capitalistas, hará volcar semanalmente los instintos de la masa en un solo haz, con sincrónica regularidad. Mediante el periodismo, la radio, el cine y los deportes colectivos, el pueblo embotado por la rutina podrá dar salida a una suerte de panonirismo, a la realización colectiva de un Gran Sueño. De modo que al huir de las fábricas en que son esclavos de la máquina, entrarán en el reino ilusorio creado por otras máquinas: por rotativas, radios y proyectores.

He ahí el triste fin del hombre renacentista La máquina y la ciencia que orgullosamente había lanzado sobre el mundo exterior, para dominarlo y conquistarlo, ahora se vuelven contra él, dominándolo y conquistándolo como a un objeto más. Ciencia y máquina se fueron alejando hacia un olimpo matemático, dejando solo y desamparado al hombre que les había dado vida. Triángulos y acero, logaritmos y electricidad, sinusoides y energía atómica, extrañamente uni-

dos a las formas más misteriosas y demoníacas del dinero, constituyeron finalmente el Gran Engranaje, del que los seres humanos acabaron por ser oscuras e impotentes piezas.

Hasta que estalla la guerra, que los hombres-cosas esperan con ansiedad, porque imaginan la gran liberación de la rutina. Pero una vez más serán juguetes de una horrenda paradoja, porque la guerra moderna es otra empresa mecanizada. De la fábrica en que ejecuta un movimiento-tipo, o desde su anónimo puesto de burócrata en que maneja expedientes, o desde el fondo de un laboratorio en que como modesto empleado kafkiano pasa la vida midiendo placas espectrográficas y apilando millares de números indiferentes, el hombre-cosa es incorporado con un número a un escuadrón, una compañía, un regimiento, una división y un ejército también numerados. Y en el que un Estado Mayor, tan invisible como el Tribunal del proceso kafkiano, mueve las piezas de un monstruoso ajedrez, mediante la ayuda de mapas matemáticos, telémetros y relieves aerofotogramétricos.

Guiado por teléfonos y radios, el hombre-cosa avanzará hacia posiciones marcadas con letras y números. Y cuando muere por obra de una bala anónima es enterrado en un cementerio geométrico. Uno de entre todos es llevado a una tumba simbólica que recibe el significativo nombre de Tumba del Soldado Desconocido.

Que es como decir: Tumba del Hombre-Cosa.

III

La rebelión del hombre

LA DIALÉCTICA DE LA CRISIS

SI LA historia no constituyera un proceso de fuerzas contrapuestas en constante interacción, podría establecerse la siguiente serie de antinomias:

RENACIMIENTO ITALIANO—RENACIMIENTO GERMÁNICO
clásico—romántico
lógica—vida
racionalismo—irracionalismo
limitación—ilimitación
finito—infinito
estático—dinámico
claridad—oscuridad
día—noche
ESENCIA—EXISTENCIA

Pero en la realidad estas antinomias no permanecen como tales sino que se generan y fecundan en un juego recíproco e incesante. Ni la Italia del Renacimiento estaba exenta de ingredientes góticos, ni los países germánicos eran ajenos al prestigio de la antigüedad. La modernidad ha resultado, más bien, como la síntesis dialéctica de esos conceptos, tal como lo muestra un simple examen de la burguesía, esencia de los tiempos modernos: precozmente formada en Italia, pasa a ser luego el elemento decisivo de los pueblos germánicos y anglo-sajones; imbuída de racionalismo tiene que desembocar, a través de su ilimitación y su dinamismo, en el concepto contrario. Como se ve, este elemento de la modernidad recorre alternativamente las dos columnas de las antinomias. Así, como ya se ha dicho, el naturalismo terminó en la máquina, que es su antagónico; el vitalismo en la abstracción y el espíritu individualista en la masificación de nuestro tiempo.

Desde el mismo comienzo del proceso fueron creciendo las fuerzas de la reacción, hasta que en los dos últimos siglos surgen con plena conciencia los espíritus que reivindican un nuevo naturalismo, un nuevo vitalismo y un nuevo individualismo.

Es cierto que Italia tenía un fundamento antiguo y, como tal, el Renacimiento italiano pertenece más bien a la izquierda de nuestras antinomias. Pero nunca habría nacido el capitalismo italiano con la simple resurrección de la antigüedad greco-latina. Los griegos profesaban una concepción estática y finita de la realidad, y buena parte del Renacimiento italiano sufrió su influencia; pero, como vimos, el problema se complicó por la aparición del cristianismo y del ingrediente gótico. La religión cristiana es el sincretismo de la filosofía griega con los elementos dinámicos de los judíos y maniqueos; y así, desde sus mismos orígenes, contendrá en su seno dos fuerzas contrapuestas: según las épocas, los pueblos y los hombres que la adoptaron, el cristianismo desplazó su acento entre la contemplación y la acción, entre la esencia y la existencia; a veces este conflicto puede observarse en un mismo hombre, como en el caso de Pascal, que comienza como geómetra y termina como místico; y en esta latitud espiritual reside la más grande fuerza de esta religión, pues cada vez que parece a punto de derrumbarse, un nuevo impulso existencial renueva su estructura.

El espíritu dinámico y existencial del cristianismo prendió con máxima fuerza en los pueblos góticos, creando de esa manera la contraparte germánica del mundo moderno, sin la cual sería imposible comprender los problemas de nuestra crisis. Sin la tradición cultural de Italia, esos pueblos irrumpieron a la civilización con caracteres más bárbaros y modernos, en un impulso mercantil puro e imbuídos de un cristianismo dinámico y semijudaico que facilitó su poderoso desarrollo.

Y ese elemento dinámico e irracionalista alentará también en los espíritus germánicos que se levantarán contra la sociedad moderna que los engendró: en los románticos y los existencialistas.

LA REBELIÓN DE LOS ROMANTICOS

El romanticismo es una rebelión contra la ciencia y el capitalismo: opone el individuo a la masa, el pasado al futuro, el campo a la ciudad, la naturaleza a la máquina. En su culto del individuo es, pues, un retorno a los ideales del Renacimiento. Pero en su alzamiento contra la ciencia y el capitalismo, se entronca con el espíritu medieval.

Lewis Mumford muestra cómo esa tentativa tenía que resultar históricamente un fracaso. Sus representantes fueron tenidos por locos o cubiertos de ridículo, fueron empujados al alcohol o hacia las remotas islas del Pacífico. Sus mensajes flotaron en el vasto océano del siglo XIX, hasta que pudieron ser hallados y justicieramente interpretados. Porque iba a llegar el momento en que esa arrogante civilización iba a crujir ante la perplejidad de sus propios conductores y, por primera vez, aquellos irrisorios profetas tendrían la posibilidad de ser escuchados.

La revuelta contra la máquina empezó en el siglo XVIII, cuando ésta alcanzaba sus triunfos más resonantes. Empezó a soñarse con la humanidad premaquinista, se volvió la mirada hacia las selvas africanas o hacia los mares del sur, se comenzó el descenso al arte popular, al arte primitivo, a las creaciones de los niños y de los locos. La añoranza de otras tierras y otros tiempos se echa de ver en la obra de Schiller, Goethe, Walter Scott, Hoffmann, Stendhal, Lamartine, Chateaubriand, Mérimée. Muchos artistas se alzan contra el clasicismo y el dogma. En 1819, fecha en muchos sentidos histórica para el arte, Géricault expone *La balsa de la Medusa,* que escandaliza al público francés acostumbrado a la fría y académica pintura de David. Géricault, ardiente y patético, representaba la revuelta del yo, la proclamación de los "derechos del corazón". De Géricault surge en seguida Delacroix, el hombre que anuncia la pintura de nuestro tiempo, escarnecido, insultado por la Academia, el romántico por antonomasia.

En cuanto a Nerval, precursor del movimiento surrealista, aspira a internarse en el continente de los sueños, para encontrar la región en que la realidad y el ensueño se confunden. El sueño, la locura y la videncia —este reiterado tema de los románticos alemanes— eran los medios de que quería valerse para ese "descendimiento a los infiernos", que luego será también invocado por Rimbaud y los surrealistas.

EL MARXISMO

El mundo de la máquina aparecía solidarizado al mundo del dinero y el ataque contra el maquinismo asumió el carácter de un simultáneo ataque contra el capitalismo: muchos románticos, asqueados de la brutalidad mecánica, se entregaron al socialismo. De este modo, mientras algunos huían a islas lejanas o a épocas pretéritas, otros ensayaban nuevas utopías sociales.

Pero la ciencia estaba tan consubstanciada con el hombre del novecientos que pronto esas utopías se hicieron en nombre de aquélla, y al socialismo utópico de Fourier y Saint-Simon sucedió el socialismo "científico" de Karl Marx.

En ese genio se aunaron un profundo romanticismo y una poderosa penetración racional, y quizá buena parte de su éxito se debió más a su calidad humana —que lo hacía admirar a Shakespeare— que a sus monumentales tomos de *El Capital*. Porque si el análisis de la economía política daba a su doctrina un sabor científico, su violento desprecio por el espíritu burgués, su pasión por la justicia, su amor por los desheredados fueron en realidad las verdaderas fuerzas que arrastraron a las masas obreras tras sus banderas. Y no sólo a las masas obreras sino a todos los espíritus de la nobleza y de la burguesía que sentían repugnancia por una sociedad mercantilizada. Y que fueron sobre todo estos *sentimientos* los que crearon el prodigioso movimiento revolucionario lo prueba el

hecho de que la enorme mayoría de sus militantes no leyó jamás las grandes obras de Marx. Cuando yo era estudiante, mi inclinación hacia el marxismo no se debió a la reposada lectura de *El Capital* sino a la apasionada intuición de que la verdad estaba en ese movimiento. Más tarde, ya comunista, leí todas las obras de Marx, Engels y Lenin, confirmando —naturalmente— mi intuición original, ya que en todos los movimientos religiosos *hay que creer para ver,* y no se ha dado quizá un solo caso de alejamiento motivado por causas exclusivamente intelectuales: las causas son más complejas y, en todo caso, de índole espiritual y difícilmente reductibles a puras razones.

La prueba *a posteriori* de que el marxismo no se apoya en simples razones es su supervivencia y hasta su crecimiento a despecho de las enormes equivocaciones que jalonan su trayectoria. Su fuerza, siempre renaciente, proviene de ese oscuro y poderoso sentimiento de justicia que alienta en las masas y en los mejores individuos de una sociedad, cualquiera sea su extracción social.

Sea como fuera, el marxismo apareció y se desenvolvió bajo el signo de la ciencia y de la técnica. Paradojalmente fué, también, un producto del dinero y la razón. Y su levantamiento —y esto es muy significativo— no fué en contra de la máquina sino *contra el uso capitalista* de la máquina. Fué un intento de quebrar la temible alianza del dinero y la razón, liberando la razón y poniéndola al servicio del hombre, humanizándola.

Éste es un punto crucial de la doctrina que debemos examinar.

El mismo Lewis Mumford —que no es marxista— cree esa posibilidad, y afirma que no debe confundirse capitalismo con maquinismo: en la antigüedad hubo capitalismo sin máquinas y también puede concebirse la existencia de máquinas sin capital; es falso atribuir a la máquina, que es amoral, los pecados del régimen capitalista; como es sofístico atribuir al capitalismo los méritos de la máquina.

Durante mucho tiempo yo también estuve convencido de esa verdad, pero ahora comienzo a creer que la máquina tiene males inherentes a su misma naturaleza. Dice Mumford que es sofístico atribuir al capitalismo las ventajas de la máquina. Pero ¿cuáles son? ¿Y qué importancia tienen en verdad? Es probable que haya traído algunas ventajas al hombre, pero creo que, enceguecidos por ellas, no hemos advertido los peligros que venían aparejados. Es cierto que al inventar ingeniosos mecanismos y al montar sus admirables aparatos el hombre elevó el juego infantil hasta una maravillosa jerarquía, casi divina. Es cierto que la conquista de las fuerzas naturales tiene una grandeza que eleva esa tarea por encima de los burdos deseos utilitarios, y que la conquista de los continentes desconocidos, del mar y del aire, tuvo a menudo la grandeza de las epopeyas. Mas no es menos cierto que grandes y temibles fuerzas se fueron engendrando por debajo de esta arrogante civilización, oscuras fuerzas que no pertenecen a la esencia del capitalismo sino a la del maquinismo: no la desocupación, la miseria, la taylorización industrial, que son atributos de una sociedad basada en el dinero; sino la mecanización de la vida entera, la taylorización general y profunda de los seres humanos, dominados cada día más por ese engendro infernal que se ha escapado de sus manos y que, desde algún tenebroso olimpo, planea la destrucción total de la humanidad entre sus tentáculos de acero y matemáticas.

Quién sabe si después de todo, lo peor no sea el capitalismo sino el maquinismo. Porque el capitalismo antiguo era cosa de hombres, empresa humana y, como todo lo verdaderamente humano, hecho a su escala, a su imagen y semejanza, y en última instancia atacable y destruíble por los propios hombres. Mientras que el maquinismo de hoy es una monstruosa creación que ninguna semejanza guarda ya con los seres que lo lanzaron al mundo, y las gigantescas maquinarias son como concreciones metálicas de objetos ideales, eternos

y sobrehumanos, realizaciones en acero de *ideas* pertenecientes al universo matemático.

Era, pues, previsible que la doctrina marxista llevase a una sociedad semejante a la capitalista, aunque de signo cambiado. Ya que entre la fábrica dirigida por un abstracto consorcio y la dirigida por un abstracto comisariado la diferencia es meramente lingüística: en ambos casos asistimos al triunfo de una mentalidad racionalizadora y abstracta; en ambos casos estamos ante una civilización que tiene a la Máquina y a la Ciencia por dioses tutelares. Porque aunque se aduzca el diferente significado del dinero, lo cierto es que con el desarrollo del capitalismo fué desapareciendo el carácter concreto y personal de la riqueza; hasta que cuando se llega al extremo de la centralización estatal, es imposible encontrar la diferencia entre el capitalismo de estado y el socialismo de estado. No es por azar que Aldous Huxley haya podido hacer en *Brave New World* la sátira de la sociedad futura mezclando los caracteres de Rusia con los de Estados Unidos.

Pero ¿para qué recurrir a la sátira cuando tenemos la realidad? Dejemos de lado la organización industrial rusa, el poder de su técnica y de su ciencia, y admitamos de buen grado que en todos esos aspectos ha alcanzado un nivel comparable al de los Estados Unidos: no es ofreciéndome una imitación industrial de Norteamérica cómo me harán pronunciar por el paraíso soviético. Bueno fuera que para ensalzarlo me mostrasen automóviles *casi* tan buenos como los norteamericanos. Las ventajas habría que ofrecerlas en su concepto del hombre, en la exaltación de su espíritu, en el enaltecimiento de su condición humana. Pero cuando preguntamos por estos valores nos muestran un pueblo integrado por números, una especie de ejército anónimo y cuadriculado, que piensa, desea, ama, habla y vive uniformemente, como en un inmenso hormiguero.

La doctrina de Marx, al tomar partido por los desheredados contra los explotadores, concentró todo el ansia de justicia del siglo XIX, constituyendo una verdadera religión laica, con su fe y su fanatismo. Y aparecieron dos clases de enemigos de Marx: los antimarxistas y los marxistas.

La mayor parte de los antimarxistas se reclutó entre las personas interesadas en mantener el estado de cosas. Muchos confiesan crudamente su deseo y tienen, al menos, el valor de la autenticidad. Otros, en cambio, recurren a los más tortuosos paralogismos para tomar el peor partido y quedar bien con su conciencia. He oído críticas al socialismo que esquemáticamente consistían en lo siguiente: "Las ideas marxistas sobre los electrones son equivocadas, luego el socialismo es imposible"; con lo cual sus autores se quedaban muy tranquilos ante el hecho de que millones de seres humanos vivan y mueran como bestias en los pueblos coloniales. Es como si alguien negara las ventajas de la moral evangélica porque la paleontología ha probado la existencia de megaterios y, por lo tanto, la falsedad de la Biblia. Estos sofismas no son tan infrecuentes como podría imaginarse, pues los sofismas hipócritas se multiplican cuando una sociedad ha llegado a los límites de su existencia. Un banquero de Chicago denunciaba la total desnaturalización del comunismo en Rusia, como si a ese señor pudiera interesarle la *verdadera* aplicación de sus postulados.

Pero frente a este tipo de despreciables sofistas se erigen los fanáticos de Marx, que defienden violentamente —y, cuando tienen el poder, inquisitorialmente— la doctrina elaborada hace un siglo y esquematizada hasta sus extremos más grotescos. Y nos encontramos con la paradoja de que los mismos que postulan el proceso, pretenden que con sus ideas la filosofía ha alcanzado la etapa final: nada queda por discutir sino cosas de detalle. El Saber se resume en el Sistema Marxista y ese sistema tiene un depositario absoluto, que además es Mariscal, depositario del po-

der total, y a la vez Papa Infalible, que dicta excomuniones, llama a concilios de cardenales y es, en fin, el Gran Inquisidor.

Como en todos los movimientos semejantes, los hombres que admiten parcialmente su teoría son denunciados como mortales enemigos, infinitamente más perniciosos que aquellos que la niegan en todo.

Lo cierto es que los mejores aliados de un creador son sus discípulos heterodoxos; porque los otros, al convertir en rígido y definitivo lo que en aquél era vivo y fluyente, al matarlo y momificarlo, lo condenan a la crítica y al ridículo, ya que los enemigos de mala fe se ensañarán en la parte que inevitablemente tienen de falsa todas las doctrinas. No me parece exagerado afirmar que los propios creadores tienen valor en la medida en que son heterodoxos: respecto de sus predecesores y con relación a su misma doctrina, puesto que viven y se transforman. Marx no pensaba en sus últimos años como en su juventud, y si hubiera llegado hasta nuestro tiempo habría alterado su doctrina en puntos fundamentales. Pero, naturalmente, no se advierte que Marx sea un marxista heterodoxo porque en los creadores de una doctrina cualquier heterodoxia es *ipso facto* ortodoxia.

Que el marxismo tiene parte de la verdad lo revela el hecho de que mucha gente de valor espiritual ha pasado por sus filas. En un pensador tan singular como Berdiaeff se trasunta su juventud marxista. Es que el marxismo significó un poderoso momento en la historia y todas las grotescas ridiculeces a que lo exponen sus partidarios y usufructuarios no deben oscurecer esa verdad. Marx ha sido un genio, a pesar de lo que afirmen los stalinistas.

Pero no ha habido genio que no se haya equivocado y en cierto modo el poder de los genios se mide por el alcance de sus equivocaciones. Schopenhauer dijo de Aristóteles que había constituído una gran calamidad histórica. Pero lo fué precisamente a causa de su genio, no a pesar de él. Vastos espacios de tiempo fueron dominados por sus aciertos, pero también oscu-

recidos por sus errores y, muy especialmente, por la necedad de sus seguidores. Nos dió la lógica y buena parte de la filosofía; pero también, dos mil años después de su muerte, nos infirió aquellos profesores que se negaban a mirar los satélites de Júpiter por el anteojo de Galileo, porque el maestro no los mencionaba en ninguna parte.

La parte más valiosa de la doctrina de Marx es, sin duda, su interpretación de la historia y de la sociedad. Hasta él prevalecía la tendencia a estudiar una ideología, una filosofía, una escuela artística, intrínsecamente, sin relación con los problemas sociales de su tiempo y, sobre todo, con un absoluto desdén por los factores más bajos; habría parecido una muestra de mal gusto establecer algún vínculo entre la pintura renacentista y el surgimiento de la burguesía. De una vez para todas, Marx señaló la importancia del *medio social* en los problemas del espíritu y esa metodología ha sido de incalculable valor en las investigaciones posteriores: no se concibe, por ejemplo, una obra como la *Sociología del saber,* de Max Scheler, sin el antecedente marxista.

Pero para que resultase fructífero, los pensadores que siguieron a Marx debieron desembarazar su metodología de sus defectos y, en particular, de la excesiva importancia que él concedía a los factores puramente económicos de ese *medio social.*

Se explica, no obstante, que Marx concediese semejante trascendencia a la fuerza económica, pues vivió en una sociedad crudamente dominada por el capitalismo. Guizot, al estudiar la historia de Francia, había creído encontrar el resorte secreto en las luchas de la burguesía contra la nobleza; Saint-Simon confirmó esa hipótesis de Guizot, pero, contra lo que pensaba su predecesor sobre el carácter *jurídico* de esa pugna, sostuvo que su esencia era económica. Esta idea fué entusiastamente tomada por Marx, pero en su entusiasmo la generalizó a la historia entera: todo el proceso histórico universal es el resultado de la lucha de

clases y esta lucha es, en última instancia, consecuencia de una infraestructura económica. Este sentido dinámico de la historia fué estructurado según las leyes de la dialéctica, que había aprendido como discípulo de Hegel, y combinado con el análisis de la plusvalía de los economistas ingleses. El marxismo surgió así como una síntesis de sociología francesa, filosofía hegeliana y economismo inglés. Pero el acento de la doctrina estaba colocado sobre la esencial trascendencia del factor económico, ya que éste era, en definitiva, quien causaba la división de la sociedad en clases y es la lucha de clases el oculto motor del proceso histórico. Todo el complejo conjunto de instituciones, doctrinas, religiones y sistemas políticos, toda la confusa variedad en las maneras de sentir y pensar, constituyen, según Marx, *superestructuras* que descansan sobre esa estructura económica de la sociedad, verdadera trama secreta del movimiento histórico. Cierto —afirma— que a veces una doctrina religiosa puede mover a los hombres, desencadenar guerras y constituir el factor inmediato del proceso histórico en un momento dado; pero, *a su vez,* esa doctrina religiosa se encuentra determinada por la economía de la época. De este modo, en última instancia, el factor económico es el factor histórico *par excellence.*

Ahora bien: la propia doctrina marxista constituye un ejemplo de que *muchas veces* las doctrinas filosóficas son el resultado de una estructura económico-social. Porque a la verdad, la doctrina de Marx refleja típicamente la situación del siglo XIX, siglo dominado rudamente por las luchas entre el capital y el trabajo, por el desarrollo del capitalismo y del movimiento proletario, por el tremendo poder del imperialismo económico, por la casi soberana dominación de la máquina. No debe extrañarnos que, deslumbrado por la importancia de los factores materiales *en esta época de la historia,* Marx haya creído encontrar la clave de todos los tiempos. El hombre moderno era, verdaderamente, el *homo oeconomicus.* De ahí, también, el aspecto "marxista" que puede ofrecer el aná-

lisis que hago en este libro de la sociedad moderna y de su crisis. Pero reconocer la importancia del dinero en esta sociedad no es marxismo: es simplemente una perogrullada tautológica. Lo que hay de marxismo en este análisis es lo que hay en cualquier análisis sociológico contemporáneo: la importancia que se da al medio social para juzgar los problemas del espíritu. En eso están hoy casi todos de acuerdo, desde Bertrand Russell hasta Max Scheler. El error de Marx consiste en creer que ese medio social está a su vez dominado, en cualquier tipo de sociedad, por las fuerzas económicas.

Quizá, de quererse señalar una fuerza que en cada caso determina el curso de la historia, habría que señalar, tal como lo hace Russell, *el deseo de poder*. Poder que, según el tipo de sociedad, podrá alcanzarse por el dinero, la religión, la magia o, lo que es más frecuente, por la fuerza de las armas. Desde este punto de vista, ni Marx ni Dühring tuvieron razón en su polémica sobre la primacía del poder económico o de la violencia física: cualquiera de ellos puede prevalecer, según las circunstancias. Un movimiento exclusivamente religioso como el de Mahoma causó una profunda transformación de toda la historia de Occidente, tal como lo hemos visto. Un hecho puramente económico como la aparición de la burguesía europea trajo incalculables consecuencias de índole espiritual.

El Renacimiento es el epifenómeno de una gran transformación social: el pasaje del mundo feudal al mundo capitalista. Pero esto no implica afirmar que esta transformación fuera inevitable y que sean los factores económicos los que en definitiva mueven la historia. Al revés, del hecho de que grandes civilizaciones como la china o la hindú no hayan seguido la misma evolución habría que inferir que el capitalismo occidental es un *hecho único*, cuya aparición ha obedecido a la coexistencia de otros factores, fuera de los económicos —existentes en todas partes—. Por lo pronto, no habría sido posible nuestro mundo moder-

no sin la técnica y la ciencia positiva. Y ni una ni otra lograron alcanzar sus formas occidentales en otras civilizaciones, y no por incapacidad mental. Tanto por el espacio de tiempo que abarcó como por la masa de millones de hombres que involucró, la civilización china fué la más grande civilización que haya conocido la humanidad: todavía hoy, admiramos sus altas realizaciones en filosofía, en ética, en artes plásticas, en literatura, en religión. Y, sin embargo, los chinos no nos legaron sino inventos sueltos y en cierto modo desaprovechados, que, lejos de formar un cuerpo sistemático como en la técnica occidental, aparecen ante nuestros ojos como juegos sin importancia. Cuando un chino inventa la pólvora es para organizar fuegos artificiales; pero cuando un europeo conoce su fórmula, inmediatamente la pone al servicio de sus intereses. Es que los chinos profesaban toda una filosofía de la vida distinta a la nuestra, rechazaban y despreciaban las creaciones de la técnica, el dominio y la explotación de la naturaleza, el cambio y la velocidad. Para aquellos chinos de la antigüedad —no contaminados por la manera europea—, la máquina era un despreciable invento, una artera forma de explotar el mundo natural, una violación de la profunda armonía que debe subsistir entre el hombre y el cosmos.

Lo mismo podría decirse de la India. Tampoco los griegos, uno de los pueblos más lúcidos de todos los tiempos, crearon una ciencia como la contemporánea y no por falta de tiempo sino por causas puramente cualitativas: el genio griego era lógico y filosófico, descollaba en la deducción y en la razón pura; y no por incapacidad para comprender los problemas de la naturaleza y de la técnica sino porque su *ethos* desdeñaba semejantes órdenes por inferiores. Si los factores económicos fueran tan autónomos como para decidir por su sola fuerza el destino de una civilización, no se explica cómo los griegos no desarrollaron una técnica por lo menos tan avanzada como su filosofía.

Marx afirma que, en última instancia, una metafísica, una concepción del mundo son el resultado de

una estructura económica. Quizá haya que afirmar la proposición inversa; quizá haya que decir que una concepción del mundo, un *ethos* determinado, una posición metafísica determinen el progreso o la estabilización económica. Al fin de cuentas, esto es lo que pasó en la China y en la India, lo que impidió a los griegos la formación de una ciencia positiva, lo que produjo la escultura hierática de los egipcios y el realismo pagano de los griegos. Sería interesante estudiar esta hipótesis: la Reforma, al impedir la expresión plástica del sentimiento místico, puede haber sido uno de los factores de la grandeza musical alemana a partir de Bach.

Para mí, es infinitamente más poderoso el fanatismo que proviene de una fe que el hambre o la miseria. No conozco ningún gran movimiento que se haya hecho sobre la base del hambre. Mientras que los más tremendos sacudimientos de la historia se han debido a impulsos religiosos o fanáticos: basta pensar en Cristo, en Mahoma, en Napoleón, en Hitler.

Y, lo que es mortal para el marxismo, en Stalin.

Esto, en cuanto al marxismo como filosofía de la historia. Pero buen hegeliano y como buen alemán, Marx no podía quedar satisfecho con una doctrina de la sola historia o de la sola economía: tenía que abarcar el Universo entero, empezando por el átomo y terminando por el Estado. Seducido por Feuerbach y los materialistas, intenta una concepción general del mundo invirtiendo la dialéctica hegeliana, poniéndola sobre fundamentos materialistas. No obstante, su pasión era la historia y apenas formulado el "materialismo dialéctico" en cuatro palabras, a propósito de Feuerbach, se dedicó al análisis de la sociedad de su tiempo, a la filosofía de la sociedad y de la historia. Pero sus discípulos, empezando por el propio Engels, se empeñaron en desarrollar y justificar esa presunta filosofía de la naturaleza de su maestro, logrando, como único resultado, debilitar sus flancos. No siempre los peores enemigos de una teoría

se encuentran en la trinchera de enfrente. El difunto Coronel General Zhdanov y esos profesores de la Academia de Moscú que refutan a Platón con aforismos de Stalin, pueden considerarse, honrosamente, entre los más encarnizados y tortuosos adversarios de Marx. La constitución de una nueva escolástica en Rusia muestra hasta qué punto un pensamiento revolucionario puede ser enterrado o, de acuerdo con las costumbres soviéticas, momificado y exhibido bajo campana de vidrio. Es que no hay nada tan conservador como un revolucionario en el poder.

Estos comunistas consideran que con el materialismo dialéctico se encontró, por fin, la clave del universo y que con él ha concluído la milenaria discusión: lo que resta son problemas de detalle, que deben ser resueltos mediante el método marxista.

Hay que reconocer que este optimismo, muy lógico en sus inventores, no se ha propagado más allá de los organismos soviéticos y sus creyentes. Es curioso que fuera de las fronteras de los pueblos sovietizados ningún filósofo de categoría profese el materialismo dialéctico. La filosofía siguió allí su curso inalterable y después de Marx ha habido filósofos tan importantes como Husserl, Dilthey, Bergson, Heidegger, Croce, Russell, Whitehead y Scheler.

Pero en Rusia no hay más que una filosofía: la oficial, por la que se rige no sólo el pensamiento sino toda la ciencia, el arte, la literatura, la política y la técnica militar, además de la policía secreta.

Es extraño que en materias tan controvertibles como la verdad, la esencia de la belleza y del bien, ciento ochenta millones de hombres —sin contar los millones incorporados a la órbita en los últimos avances del Ejército Rojo, que por lo visto tiene cualidades filosóficas— se hayan puesto de pronto en unánime acuerdo sobre problemas que los filósofos vienen debatiendo desde hace veinticinco siglos.

La misma unanimidad se ha logrado, como se sabe, en la política. Los stalinistas explican este llamativo fenómeno por la supresión de las clases en Rusia. Esto

es bastante curioso, pero todavía es más curioso que la supresión de las clases clausure instantáneamente la milenaria discusión filosófica: es bastante raro, por ejemplo, que, aun perteneciendo a una sola clase, un hombre melancólico tenga el mismo sentido de la belleza que un hombre de acción, y que pueda repudiar un cuadro de Van Gogh con el mismo entusiasmo que el presidente de la Unión de Pintores Soviéticos. Esto es sospechoso.

Los stalinistas explican la subsistencia de las dudas filosóficas en Occidente por la esencia burguesa de sus pensadores. Como se sabe, hay dos filosofías: una proletaria, que abarca la mitad de nuestro planeta y cuya bondad se manifiesta en el hecho de que no es discutida por nadie dentro de esa zona geográfica; y una burguesa en el resto del mundo, herencia putrefacta del pensamiento que antecedió a Marx, expresión de una sociedad decadente y en crisis. Esto queda muy bien explicado en el discurso pronunciado por el Coronel General A. Zhdanov, Secretario del Comité Central del Partido Comunista Ruso, ante el congreso filosófico convocado en junio de 1947 para discutir "las deficiencias y tareas en el frente filosófico": "Para casi todos los viejos filósofos, Alexandrov encuentra la oportunidad de una palabra afectuosa. Y cuanto más eminente es el filósofo burgués, mayor es la alabanza. Todo ello conduce a que el camarada Alexandrov, acaso sin sospecharlo él mismo, se muestre esclavo de los historiadores burgueses de la filosofía... Tal es el arsenal puesto hoy en circulación por los lacayos filosóficos del imperialismo para sostener a su amo en plena ruina... El hecho de que el libro de Alexandrov no haya provocado ninguna protesta importante, que se haya necesitado la intervención del Comité Central y personalmente del Camarada Stalin para desenmascarar sus debilidades, significa la ausencia, en nuestro frente filosófico, de una crítica y de una autocrítica bolchevique suficientemente desarrolladas... Los temas de estudio, incluyendo los trabajos presentados para la obtención de los grados

universitarios, se refieren al pasado, en asuntos históricos sin dificultades y poco comprometedores, del género de *La herejía de Copérnico en el pasado y en la actualidad* (animación en la sala). Esto conduce a cierto renacimiento de la escolástica. Desde este punto de vista, la discusión que ha tenido lugar a propósito de Hegel es bastante extraña. Los que han participado en ella han vuelto a inventar la pólvora. Hace tiempo que está resuelta la cuestión de Hegel. No hay ninguna razón para plantearla de nuevo... ¿Por qué aquí, en nuestras conclusiones, ciertos representantes de la vieja generación han podido con razón lanzar a ciertos jóvenes el reproche de su temprana decrepitud, de la ausencia de agresividad de tono, de su falta de combatividad?... La brillante victoria obtenida por el socialismo en la gran guerra patriótica, que fué al mismo tiempo una brillante victoria del marxismo, continúa como un hueso en la garganta de los imperialistas. El centro de la lucha contra el marxismo ha pasado hoy a Norteamérica e Inglaterra. Todas las fuerzas del oscurantismo y de la reacción están ahora al servicio de la lucha contra el marxismo... Pero la experiencia de nuestra victoria sobre el fascismo ha mostrado ya a qué callejones sin salida pueden conducir a los pueblos las filosofías idealistas. Hoy se presentan bajo una forma nueva, particularmente repugnante, reflejando toda la profundidad, toda la bajeza, toda la villanía de la decadencia burguesa. Los rufianes y criminales de derecho común puestos a filósofos significan, evidentemente, el límite de la ruina y de la descomposición... La ciencia burguesa contemporánea suministra al clericalismo, al fideísmo, una nueva argumentación que es preciso desenmascarar despiadadamente... Los subterfugios kantianos de los físicos atómicos de hoy los llevan a deducciones sobre "la libre voluntad" del electrón, a ensayos para no representar a la materia más que como un conjunto de ondas y otras brujerías... ¿Quiénes sino nosotros —país del socialismo triunfante— sino nuestros filósofos, deben ayudar a nues-

tros amigos y hermanos del extranjero a iluminar su lucha por una sociedad nueva con la luz del socialismo científico?"

Una sociedad racionalista-totalitaria se funda en Libros Sagrados, que no pueden ser discutidos: por eso tiende a ser meramente deductiva, a extraer todos los conocimientos mediante silogismos que parten de las Sacras Premisas.

Con la Iglesia Marxista pasa lo mismo y así como los peripatéticos de Pisa se negaban a mirar los satélites de Júpiter por el anteojo de Galileo, porque Aristóteles no mencionaba semejantes objetos, los escolásticos de Moscú se niegan a creer en los experimentos de los genetistas "burgueses", porque contradicen su filosofía oficial.

El profesor Antón R. Zhebrak, genetista de fama mundial, partidario de la teoría de Morgan-Mendel, fué denunciado en *Pravda* —palabra que significa *Verdad*— por haber declarado a la revista norteamericana *Science* que muchos genetistas rusos apoyaban la doctrina mendeliana. Apenas denunciado, el profesor Zhebrak escribió una carta al poderoso diario del Partido, en que declaraba: "Yo, como miembro del Partido, considero que no me está permitido abrigar opiniones que han sido reconocidas como erróneas por el Comité Central", palabras que extrañamente recuerdan a las pronunciadas por Galileo delante de la Inquisición: "Yo, Galileo Galilei, hijo del difunto Vincenzo Galilei, de Florencia, etcétera, juro que siempre creí y, con la ayuda de Dios, creeré en el futuro, todos los artículos que la Sagrada Iglesia católica y apostólica de Roma sostiene, enseña y predica. . ."

Inmediatamente, la Academia de Ciencias Agrarias Lenin envió la siguiente nota a José Stalin: "Usted, nuestro querido Jefe y Maestro, ha ayudado a los sabios soviéticos a desarrollar nuestra progresista ciencia materialista, que sirve al pueblo en todos sus trabajos y conquistas, una ciencia que expresa los ideales y los elevados propósitos del hombre de

la nueva sociedad socialista." Al mismo tiempo, la academia eliminó a dos de sus miembros más ilustres: el fisiólogo L. A. Orbelí y el morfólogo I. I. Schamlgauzen; liquidó un laboratorio de citogenética y acusó a su director, el mundialmente famoso N. P. Dubinin, de adoptar posiciones "anticientíficas". Todos los textos de biología fueron reescritos y la enseñanza se hace desde ese momento sobre la base de la doctrina de Lysenko, acorde con los postulados del materialismo dialéctico.

El marxismo en su forma soviética es el ejemplo más dramático de que las fuerzas irracionales no pueden ser aniquiladas sino en apariencia, y que los dioses que se expulsan por la puerta vuelven a entrar por la ventana.

Marx es en muchos sentidos un ultrarracionalista y no en vano desciende del panlogismo de Hegel. ¡Paradojal destino de estos racionalistas, como aquellos otros de la Revolución Francesa, el destruir mediante la fuerza todos los gérmenes del pensamiento libre!

Dice Nietzsche en *La voluntad de dominio*: "La afirmación de que *la verdad está aquí* y que se ha terminado con la ignorancia y el error es una de las mayores seducciones que existen. Suponiendo que uno lo crea, queda mutilada la voluntad de comprobar, investigar, predecir, experimentar; esto último puede convertirse en un pasatiempo, puede poner en duda la verdad. La 'verdad' es, en consecuencia, más nefasta que el error y la ignorancia, porque traba a las fuerzas con que uno puede trabajar para la ilustración y el conocimiento."

En Rusia, la "verdad" se ha hallado de una vez por todas en el materialismo dialéctico. Es inútil que sus teóricos nos digan que esa afirmación es falsa porque se trata de un "método" y no de un "sistema". Si sistema y sistemático representan el mismo hecho, el materialismo dialéctico es un sistema, puesto que se aplica a todos los fenómenos de la naturaleza y de la cultura; ningún fenómeno escapa a sus famosas leyes.

Un método es el método experimental, que recomienda someter toda conclusión que se refiera al mundo natural a la observación y al experimento; pero no es un sistema porque no se aplica en todos los casos, permaneciendo ajeno a las ciencias apriorísticas y culturales y porque *no impone* sus leyes a la realidad sino que, al contrario, está dispuesto a dejar el campo libre en cuanto se vea que su aplicación es inútil o inadecuada.

Con el materialismo dialéctico es al revés: su aplicación es total y dogmática. "Las leyes de la dialéctica son las leyes generales de la naturaleza y del mundo social." ¿Qué método científico de conocer la realidad es éste que *a priori* afirma que todo lo descubierto y lo que se haya de descubrir en el futuro ha de encajar exactamente en la trama dialéctica? Aquí se puede ver bien la extracción hegeliana y metafísica de Marx, ese mal original que consiste en querer extraer la realidad *a priori* de un sistema. Cuando Marx afirma que "hay que poner la dialéctica de Hegel sobre sus pies" debería agregarse que no pudo hacerlo y que el gigante hegeliano era quizá demasiado pesado o, mejor, como esos muñecos con pies de plomo que terminan siempre por volver a la posición inicial, después de los vanos esfuerzos por invertirlo. El plomo hegeliano está, naturalmente, en su ultrarracionalismo, en su panlogismo, que deriva toda la realidad y todo el conocimiento del mecanismo dialéctico. Ese panlogismo se transmitió, íntegro, a Marx. No hay que engañarse con las apariencias. Marx nos dice que es necesario "volver al derecho" la dialéctica hegeliana: los cambios en el mundo material no son una consecuencia de los cambios en el mundo de la Idea, sino al revés; la dialéctica "está en el mundo de las cosas" y el eterno flujo del Universo que desde Heráclito es afirmado por tantos filósofos, en Marx toma la forma de un flujo dialéctico, de una evolución material a través de contradicciones, siendo las contradicciones mentales un mero "reflejo" de ellas. Desde Engels hasta Bujarin, los marxistas se pasaron la vida ofre-

ciendo ejemplos de esa dialéctica de las cosas materiales: desde la semilla que para convertirse en planta debe dejar de ser semilla, "negándose a sí misma", hasta la síntesis dialéctica de la luz. Todo esto es una ingenuidad filosófica que proviene de atribuir a la naturaleza una estructura dialéctica que en verdad *es nuestra*, propia de nuestra mente, de nuestra incapacidad para juzgar una realidad moviente con conceptos estáticos. La realidad no es onda, ni corpúsculo, ni síntesis onda-corpúsculo; todo esto es mero aparato conceptual, un intento humano para captar una realidad dinámica mediante un sistema de conceptos estáticos. Todo esto nos revela que si la dialéctica hegeliana puede ser tomada en serio, precisamente por su carácter idealista y conceptual, la de Marx, sobre todo en lo que se refiere al mundo de la naturaleza, es completamente ingenua. Es lástima que él no haya tenido tiempo o deseo de desarrollar sus escuetas palabras contenidas en las *Tesis sobre Feuerbach*; no es difícil que hubiese advertido su equivocación.

Sea como fuera, el racionalismo marxista ha terminado, dialécticamente —no gracias a una dialéctica de la materia sino del espíritu, en virtud de esa poderosa función reguladora de los contrastes, de esa *enantiodromia* de Heráclito—, ha terminado en una nueva y paradojal forma del irracionalismo. La aplicación violenta, unánime, de un credo racionalista ha producido así una de las más singulares paradojas de nuestro tiempo: *el culto irracional de la Razón*. Que hombres como San Bernardo anatematizaran a racionalistas como Abelardo, es perfectamente lógico, puesto que lo hacían en nombre de la fe y del absurdo: lo singular es que se anatematice irracionalmente lo irracional. Pero éste es el signo de nuestro tiempo.

Y es que en el fondo existe en los hombres una raíz profundamente irracional y un fuerte sentimiento religioso. Nuestra civilización desterró los dioses y profetizó el triunfo de la Razón: el resultado fué la neurosis y el triunfo subterráneo y tortuoso de las fuerzas irracionales. Cuando los grandes dioses parecían haber

desaparecido, una cantidad de diosecillos grotescos e insignificantes se hicieron presentes en la mentalidad burguesa; o, en el mejor de los casos, surgieron movimientos seculares intensamente religiosos, como el marxismo. Marx era un enérgico ateo y, como todos ellos, estaba animado de un fuerte espíritu religioso. Hay hombres que logran abolir a Dios, pero no advierten que se les aparece por otro lado, a veces en las formas más increíbles: por ejemplo, en la forma de un apasionado texto contra la posibilidad de su existencia. Porque nadie que *realmente* descrea en Dios se va a tomar el trabajo de luchar contra Él. El ateísmo debería ser ateísmo y nada más: cuando es ateísmo *enérgico* hay que sospechar, ya que Dios existe o no existe, sin que el entusiasmo agregue nada a la alternativa. El ateísmo enérgico es una de las formas más intrincadas pero también más encarnizadas de creer en Dios. Y tal vez esto explique esas bruscas y violentas conversiones de ciertos ateos.

LA REACCIÓN EXISTENCIAL

Las doctrinas no aparecen al azar: por un lado prolongan y ahondan el diálogo que se realiza a través de las edades, por otro lado son la expresión de la época en que se enuncian: así como la filosofía estoica nace en el despotismo, así como el marxismo expresa bien el espíritu de una sociedad industrial, el existencialismo traduce el *Zeitgeist* de los hombres que viven el derrumbe de una civilización tecnolátrica.

Esto no quiere decir que lo traduzca unívoca y literalmente, pues una doctrina se constituye de manera harto compleja y siempre polémica. Así, mientras el racionalismo fué el tema dominante a partir del Renacimiento, el irracionalismo irrumpió una y otra vez, con creciente violencia, hasta empezar a ser el tema dominante de nuestro tiempo.

Paul Valéry escribió tres ensayos sobre Leonardo, lo que es bien significativo sobre su estructura espiri-

tual. En él, como en aquel ingeniero del Renacimiento, hay la misma condenación de la metafísica, la misma exaltación de la eficacia y de la precisión técnica que constituye lo mejor del espíritu burgués: la geometría y la balística no están tan lejos de la poética de Valéry como podría suponerse. No hay que confundir la aristocracia de un artista con su estructura mental: por sus maneras, por su refinamiento, Valéry, como Leonardo, era un aristócrata; pero sociológicamente era un burgués. Bastaría examinar el ensayo titulado *Leonardo y los filósofos* para convencerse: toda su crítica a la metafísica es la de los positivistas, y asume ante ella la típica actitud del ingeniero o del físico.

Pero si no bastara ese análisis, habría que recordar su amor por las matemáticas, ese amor que como tantos amores no correspondidos no dejó hijos pero se prolongó tenazmente a lo largo de su vida, en forma casi obsesiva y neurótica, hasta el punto de contaminar su lenguaje. Esa pasión lo hizo odiar, con todas las fuerzas con que Monsieur Teste podía odiar, a Pascal, que muy precozmente había poseído y despreciado a la misma mujer que Valéry tuvo siempre por una diosa inaccesible.

En este contraste Valéry-Pascal está encarnado para mí el conflicto entre la esencia y la existencia, entre la abstracción y el hombre, entre la física y la metafísica. ¡Qué fácil de comprender para quien haya realmente vivido el universo matemático es ese hastío y ese desprecio de Pascal por un mundo deshumanizado de meras sombras, cuando se está frente al problema del destino del hombre!

Desde el Renacimiento, la ciencia y la filosofía se habían lanzado a la conquista del mundo objetivo. Aspiraban a develar las leyes que rigen el funcionamiento del Universo, para ponerlas al servicio del hombre. Pero para ello había que *prescindir del yo*, había que investigar el orden universal tal como es, de manera que sus leyes, una vez encontradas, iban a tener la implacable validez de los hechos, que no dependen de nuestra voluntad ni de nuestros deseos.

Para lograr ese conocimiento objetivo, el hombre se valió de *la razón* —cuyas leyes son independientes de los deseos humanos— y de *la observación* del mundo externo.

El resultado ya lo conocemos: fué la conquista del universo objetivo, pero al precio de un total sacrificio del yo, de la humillación de los valores verdaderamente humanos.

Al adolescente entusiasmo de los técnicos sucedió el temor ante el monstruo mecánico y la intuición de que podía ser fatal para el hombre. Los artistas románticos lo sospecharon tempranamente. Kierkegaard dió forma cabal a esa sospecha.

Así pasó siempre: es curioso que el hombre empiece por interrogar el vasto Universo antes de interrogar a su propio yo. Antes que Sócrates se preguntara sobre el bien y el mal, sobre nuestra alma y nuestra muerte, sobre nuestra angustia y nuestro pecado, los filósofos-adolescentes de Jonia habían buscado el secreto del Cosmos, la misión del agua y del fuego, el enigma de los astros.

Frente al marmóreo museo de los símbolos matemáticos, estaba el hombre individual, que al fin y al cabo tenía derecho de preguntarse para qué servía todo ese aparato de dominio del mundo si no servía para resolver su angustia ante los eternos enigmas de la vida y de la muerte. Frente al problema de la esencia de las cosas se erigió el de la existencia del hombre. ¿Tiene algún sentido la vida? ¿Qué significa la muerte? ¿Somos un alma eterna o meramente un conglomerado de moléculas de sal y tierra? ¿Hay Dios o no? Éstos sí que son problemas importantes. Todo lo demás, como bien dice Camus, es en el fondo un juego de niños: la ley de gravitación, la máquina de vapor, los satélites de Júpiter y hasta el señor Kant con sus famosas categorías. ¡Al diablo con el razonamiento puro y la universalidad de sus leyes! ¿Acaso el que razona es un Filósofo Abstracto o yo mismo, transitorio y mísero individuo? ¿Qué importa que la Razón Pura sea universal y abstracta si El-que-razona no es un dios des-

provisto de pasiones y sentimientos sino un pobre ser que sabe que ha de morir y que de esa muerte carnal y suya no lo podrá salvar Kant con todas sus categorías? ¿Qué célebre conocimiento es éste que nos deja solos frente a la muerte? En su furia matemática, Descartes aspiraba a meter el alma en una campanilla y a eliminar los sentimientos y las emociones mediante el pensamiento frío.

Pero yo pregunto para qué valdría la pena vivir si ese proyecto cartesiano —además de despreciable— no fuese utópico. ¿Qué sentido podría tener una Sociedad Futura donde se hubiese logrado descartar los sentimientos y las emociones? Es falso que el hombre desee ese pensamiento objetivo y desinteresado: quiere el conocimiento trágico, que se amasa no sólo con la razón sino con la pasión y la vida. El hombre se rebela contra lo general y lo abstracto, contra el principio de contradicción; porque el hombre de carne y hueso es justamente la contradicción: es y no es, es santo y es demonio, ama y odia, es pequeño y a la vez es capaz de portentosas hazañas.

Se ha necesitado una crisis general de la sociedad para que estas sencillas pero humanas verdades resurgieran con todo su vigor. Que los adoradores de la Abstracción se queden arrodillados ante ella. Mientras llegan sus ángeles de exterminio, en la forma de los aviones atómicos, que sigan arrodillados ante esa divinidad laica, ante ese ente cuyo culto suele calificarse de Amor a la Humanidad pero que a la larga viene unido al odio más desenfrenado por el hombre con minúscula. ¿Y qué hay sino hombres con minúscula? ¡Dios nos salve de la guillotina o de los campos de concentración de estos adoradores de la Humanidad!

En cuanto a Valéry, murió a tiempo, añorando la geometría griega y la estática y luminosa arquitectura de sus templos. Ese mundo estaba crujiendo en sus cimientos y de pronto de él no quedarán sino ruinas.

IV

Las artes y las letras en la crisis

LA LITERATURA DEL YO

DADA la reivindicación del individuo, de su experiencia concreta e intransferible, es lógico que los representantes de la revuelta contemporánea hayan recurrido a la literatura para expresarse, ya que sólo en la novela y en el drama puede darse esa realidad viviente. Pero no a esa literatura que se solazaba en la descripción del paisaje externo o de las costumbres burguesas, sino a la literatura de lo único, de lo personal.

En su notable *Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes,* W. Weidlé sostiene que asistimos al ocaso de la novela y del drama, porque el artista de hoy "es impotente para entregarse enteramente a la imaginación creadora", obsesionado por su propio yo; frente a los grandes novelistas del siglo XIX, a esos escritores que, como Balzac, creaban un mundo y mostraban criaturas vivientes desde fuera, a esos novelistas que, como Tolstoi, daban la impresión de ser el mismo Dios, los escritores del siglo XX son incapaces de trascender el propio yo, hipnotizados por sus propias desventuras y ansiedades, eternamente monologando en un mundo de fantasmas.

Muchos críticos afirman, de una manera o de otra, que el siglo XIX es el gran siglo de la novela. Por mi parte, estoy dispuesto a aceptar que el siglo XIX es el gran siglo de la novela... novecentista.

La palabra *novela* representa hoy algo bastante diverso a lo que representaba en la pasada centuria. Y no es tanto que el escritor no pueda trascender su propio yo, para realizar una descripción objetiva de la realidad: *es que no le interesa más.* O, por lo menos, no le interesaba hasta hace muy poco tiempo. en que ha comenzado a surgir una nueva síntesis de lo subjetivo y de lo objetivo, precursora de la vasta síntesis espiritual a que asistiremos como superación de la crisis contemporánea (si es que las tremendas fuerzas materiales en juego nos lo permiten).

Esta actitud de la literatura actual viene fundamentalmente desde Dostoievski. En las *Notas desde el subterráneo,* el héroe nos dice: "¿De qué puede hablar con máximo placer un hombre honrado? Respuesta: de sí mismo. Voy a hablar, pues, de mí." Y en toda su obra, Dostoievski hablará de sí mismo, ya se disfrace de Stavroguin, de Iván o de Dimitri Karamázov, de Raskólnikov y hasta de generala o gobernadora. Este truco literario también le fué muy útil a Kierkegaard.

En toda la gran literatura contemporánea se observa este desplazamiento hacia el sujeto: la obra de Marcel Proust es un vasto ejercicio solipsista; Virginia Woolf, Franz Kafka, Joyce con su monólogo interior, William Faulkner, todos ellos tienen la tendencia a mostrar la realidad desde el sujeto.

Dice un personaje de Julien Green: "Escribir una novela es en sí mismo una novela, de la que el autor es el héroe. Él cuenta su propia historia y si se representa a sí mismo la farsa de la objetividad es que es bien novicio o bien tonto, puesto que no alcanzamos a salir nunca de nosotros mismos."

Está muy bien observar el mundo desde una alta torre, describir el movimiento de sus criaturas desde fuera, pintar el paisaje en que viven. Pero ¿por qué ha de ser éste y solamente éste el destino del artista? Ya en Dostoievski, que en tantos aspectos es la compuerta de la literatura actual, se observa ese desentendimiento hacia el mundo externo: nunca sabemos del todo si sus personajes, tan absortos en sí mismos, habitan en una hermosa mansión o en un detestable lugar, pocas veces nos dicen si llueve o hay sol, y cuando lo sabemos es apenas por una frase o dos y, además, porque esa lluvia o ese sol forman parte —¡y de qué manera!— de la angustia o de los sentimientos que en ese instante embargan al personaje. En estas novelas sí que cabría decir que el paisaje es un estado de alma.

Siempre ha sido una tarea más bien destinada al fracaso la clasificación de la producción literaria en géneros. En lo que a la novela se refiere, ha sufrido todas las violaciones y, como dijo Valéry con evidente

asco, "tous les écarts l'appartiennent", o algo por el estilo. Nuestra época ha sido una nueva exaltación del yo. Una novela de Faulkner se llama *Mientras yo agonizo*. Otra, *El ruido y el furor*, pues ya no parecía necesario, ni siquiera conveniente, que el mundo fuese relatado por un novelista omnisciente y omnipotente. La novela podía ser, como dice Shakespeare que es la vida,

. . .a tale
Told by an idiot, full of sound and fury.

DE LA REALIDAD A LA SUPERREALIDAD

La crítica de Weidlé coincide, en buena parte, con la que Ortega y Gasset hace del arte nuevo en general, al acusarlo de "deshumanizado". ¿Por qué la mayor parte del público se encoge de hombros o se sonríe ante sus expresiones? ¿Tiene razón el filósofo español cuando afirma que esa actitud está indicando la deshumanización del arte? ¿Ha volado el artista todos los puentes que lo unían al continente de los seres humanos, para refugiarse en la isla de la locura? ¿Significa todo eso una crisis de muerte de las letras y las artes?

A mi entender, lo que está en crisis no es el arte sino el concepto de realidad que dominó en Occidente desde el Renacimiento. Para ese concepto, "la" realidad es la mera realidad del mundo externo, la ingenua realidad de las cosas tal como la sienten nuestros sentidos y la concibe nuestra razón. Desde el naturalismo de los pintores y escultores italianos hasta el impresionismo francés, casi todo el arte occidental responde a esta concepción. No hay que engañarse, en efecto, con la *mera liberación* técnica que supone el impresionismo: en el fondo es la culminación de todo ese afán de objetividad y de naturalismo; es el fin y no el comienzo de un concepto de la realidad artística. La nueva pintura surge de su seno, pero negando su esencia misma, en las personas de Van Gogh y Gauguin. Ambos huyen asqueados de la civilización. "Si nuestra vida está

enferma —escribe Gauguin a Strindberg— también ha de estarlo nuestro arte; y sólo podemos devolverle la salud empezando de nuevo, como niños o como salvajes... He huído de todo lo artificial, lo convencional, lo habitual... Vuestra civilización es vuestra enfermedad; mi barbarie es mi restablecimiento."

Toda la joven generación de 1900, esas "fieras" que van a escandalizar los confortables salones parisienses, proviene en línea directa de esos dos pintores revolucionarios, sobre todo del torturado espíritu de Van Gogh. Y son discípulos de ese extraño Gustave Moreau que decía: "¿Qué importa la naturaleza en sí? El arte es la persecución encarnizada, por la plástica únicamente, de la expresión, del sentimiento interior", frase emparentada a la de Van Gogh: "En vez de reproducir exactamente lo que tengo ante los ojos, empleo el color más arbitrariamente, para expresarme con mayor fuerza."

Matisse, Rouault, Vlaminck, Dufy, Van Dongen, Friesz, Derain, se lanzan contra las convenciones de la pintura burguesa, gozan echando abajo los cánones de la Academia, insultando sus relamidas tradiciones: son líricos y poetas, expresan violentamente sus emociones y sentimientos, deforman y exageran las proporciones de la naturaleza, meten el yo en el seno del objeto como un monstruoso resorte, vuelven, en fin, las espaldas al propio Cézanne, para llevar adelante la lección de Van Gogh. Porque Cézanne representa, al fin de cuentas, la reacción constructiva frente a la disolución impresionista, significa en muchos sentidos un retorno a lo clásico y geométrico, a lo que es más esencial de esta civilización.

El movimiento *fauve* tenía que extenderse en los países más avanzados, en aquellos países en que la civilización había alcanzado sus extremos más abstractos con la máquina y la razón: en ellos los artistas tenían que sentir con mayor ímpetu que en otras partes la añoranza de la vida y de lo irracional. Este movimiento triunfa en las ciudades ultrarrefinadas de Francia, Alemania e Italia. En los países germánicos

surge el expresionismo, con Kandinsky y Kokoschka: retomando la tradición gótica, sin el freno del racionalismo francés, sintiendo por añadidura la influencia de los países eslavos, el expresionismo llevó la lección del nuevo arte hasta sus últimas fronteras.

Me parece equivocado, pues, juzgar un cuadro de Van Gogh o una novela de Kafka a la luz de un caduco concepto de la realidad. Naturalmente, cuando a pesar de todo se lo hace —¡y con qué frecuencia!— se concluye que describen una especie de "irrealidad", los seres y las cosas del descabellado territorio del hombre enloquecido en su soledad. El artista parece haber abandonado así el mundo de lo real para internarse urgentemente en la esquizofrenia.

Esto es lo que mucha gente piensa del arte contemporáneo.

Pero esta actitud es muy semejante a la de los realistas ingenuos de la filosofía, para los cuales es locura negar la realidad de una mesa tal como la ven nuestros ojos y la concibe nuestra cotidiana razón.

El arte de cada época trasunta una visión del mundo, *la* visión del mundo que tienen los hombres de esa época y, en particular, el concepto que esa época tiene de lo que es *la realidad*. La civilización burguesa tiene también su concepto: es el de una realidad *externa* y *racional*. Esto sí que significa una deshumanización, porque la genuina realidad incluye al hombre ¿y desde cuándo el ser humano está desprovisto de interioridad y cómo es posible suponer que el hombre sea solamente racional?

A cada tipo de cultura ha correspondido una diferente concepción de la realidad y en definitiva esa concepción está asentada en una metafísica y hasta en un *ethos* diferentes. Para los egipcios, preocupados por la vida eterna, este universo fluyente y transitorio no podía constituir lo verdaderamente real: de ahí el hieratismo de sus grandes estatuas de dioses y faraones, el geometrismo abstracto que es como un indicio de eternidad. Hieratismo que no es, pues, consecuencia de

una incapacidad para expresar la naturaleza, como lo prueba el minucioso naturalismo con que pintaban a los esclavos y seres *sin importancia*. Cuando se pasa a una civilización mundana como la helénica de la gran época, las artes plásticas se vuelven naturalistas y hasta los mismos dioses son representados en forma "realista". Al aparecer el cristianismo, desaparece esta concepción terrenal del arte y nuevamente asistimos al nacimiento de un arte hierático, ajeno al espacio y al tiempo. Y cuando sobreviene una nueva civilización de tipo temporal, con la burguesía y su ansia por la conquista del mundo, el arte deja de ser divino para volver a lo humano, pero humano en el sentido más naturalista y corporal: de ahí la admiración por el arte de la antigüedad grecolatina; de ahí la aparición de la perspectiva y la proporción, que manifiestan la importancia del espacio físico.

Por eso creo peligroso hablar del progreso en el arte. ¿Es un progreso la aparición de la perspectiva o es, simplemente, una *diferente* manera de ver el mundo? ¿Es acaso superior la escultura griega a la egipcia? Tal vez sólo tenga algún sentido hablar de perfeccionamiento dentro de un ámbito cultural, dentro de ciertos cánones de belleza: seguramente Donatello fué superior a alguno de sus discípulos o contemporáneos ignorados; pero no tendría sentido alguno hablar de la superioridad de este artista con respecto a un escultor que en Egipto creaba obedeciendo a otra visión del mundo, a otra metafísica.

No obstante, cuando decimos que el arte trasunta el concepto de realidad que tiene una época o una cultura, no queremos decir que siempre exprese lo que está en el ánimo de todos. Quizá eso suceda en ciertos momentos felices y culminantes de una civilización, por ejemplo en el siglo XIX, en lo que a nuestra civilización se refiere. Pero cuando una época se acerca a su crisis, son los artistas los que, gracias a su hipersensibilidad, anuncian los tiempos por venir, los tiempos que, como corrientes secretas y subterráneas, ya

fluyen debajo de la época, prontos a convertirse en poderosos torrentes visibles que arrastrarán los viejos conceptos como animales muertos o troncos caducos.

El arte de hoy es la reacción violenta contra la civilización burguesa y su *Weltanschauung*. Es por lo tanto cierto que se desentiende de su realidad y que a menudo la hace trizas. Pero aun cuando esta actitud haya sido a veces meramente iconoclasta, aun cuando en ocasiones haya lindado con la simple locura, siempre ha mostrado que estaba haciendo crisis un anquilosado concepto de la realidad, un concepto que no representa ya nuestras más profundas angustias.

El ideal naturalista de la novela del siglo XIX es una de las tantas manifestaciones del espíritu burgués. Zola, que hizo la reducción al absurdo de esta actitud, llegaba hasta levantar prontuarios de sus personajes, en los que anotaba desde el color de sus ojos hasta la forma de vestir según las estaciones o el estado del tiempo. Gorki malogró buena parte de sus excelentes dotes por el acatamiento a una falsa estética, derivada de este cientificismo que estaba en el aire de la época; afirmaba que para describir un almacenero era menester tomar cien de ellos y buscar los rasgos comunes. Evidentemente, éste es el *modus operandi* de la ciencia, que busca lo universal abstrayendo lo particular. Pero ése es el camino de lo muerto y de la esencia, no el de la existencia viva. Así sucede que los personajes de Gorki nos parecen a menudo muñecos mecanizados; y cuando no es así es porque, felizmente, el talento narrativo de Gorki es superior a su dogmatismo.

Este tipo de arte en que predomina el documento objetivo, la vista y el movimiento externo, será suplantado por el cinematógrafo. No veo inconveniente para que novelistas como Dickens o Zola sean *íntegramente* trasladados al cine, del mismo modo que cierta pintura realista fué reemplazada por la fotografía. Los burgueses de Flandes que se hacían retratar no pedían una obra de arte sino un documento; buscaban el mismo fin práctico que hoy se busca al acudir a una casa de fotografías. Si a pesar de todo muchos de

esos retratos eran, además, una obra de arte es porque esos pintores no sólo eran honrados artesanos que trabajaban a pedido sino excelentes artistas.

El cine, la radio, el teatro y las historietas del mundo mecanizado han llevado hasta sus últimos extremos los caracteres de este realismo burgués que en sus formas más altas se produjo en un Dickens o en un Zola. ¿A qué pedir a los artistas de hoy productos que ya realizan a la perfección esos instrumentos?

Buena parte de la novela del siglo pasado fué una novela de lo externo, de las cosas, del tiempo y del espacio físico. Ya fueran naturalistas o impresionistas, los pintores y escritores se ocupaban del mundo externo. No importa que los pintores del impresionismo trataran de dar la sensación de lo real mediante un atomizado conjunto de manchas: en el fondo respondían siempre —aunque de otra manera, por otro camino— a la ansiedad que toda la civilización burguesa ha tenido por la captación del universo exterior. En este caso lo captaba por la pura sensación —o al menos así se lo creía—, y en esto respondía a un movimiento espiritual paralelo al del positivismo en la filosofía, doctrina esencialmente vinculada al pragmatismo burgués y al espíritu científico.

El artista contemporáneo ha abandonado esta estética. No es que haya dejado de ser realista sino que ahora, para él, lo real significa algo más complejo, algo que *sin dejar de lado lo externo* se hunde profundamente en el yo. De esta compleja actitud ha nacido la necesidad de recursos técnicos que fueron desconocidos para la novela del siglo XIX, como el simultaneísmo de John Dos Passos, el monólogo interior de Joyce, la intersubjetividad de Faulkner, el contrapunto de Huxley. El siglo XX resulta así el siglo de las grandes innovaciones técnicas, como ha pasado siempre en los grandes virajes de la historia, cuando se ha necesitado expresar una nueva realidad, que no puede ser expresada ya en los moldes que caducan.

Al sumergirse en el yo, el escritor se encontró con un tiempo que no es el de los relojes ni el de la crono-

logía histórica, sino un tiempo subjetivo, el tiempo del yo viviente, muchas veces, como dijo Virginia Woolf, en "maravilloso desacuerdo" con el tiempo de los relojes. Ya en Dostoievsky empieza a prevalecer, hasta llegar a constituir la esencia misma de novelas como *Mrs. Dalloway*, fieles registros del tiempo anímico, de su fugaz paso por las criaturas humanas. Y ese flujo temporal ha impuesto el monólogo interior y a veces el lenguaje asintáctico e ilógico que domina en buena parte de la literatura contemporánea.

La sumersión en lo más profundo del hombre suele dar a las creaciones literarias y artísticas de nuestro tiempo esa atmósfera fantasmal y nocturna que sólo se conocía en los sueños. Tanto en escritores como Kafka, Julien Green, Faulkner o Dostoievsky como en pintores como Chagall, Chirico y Rouault se siente esa nocturnidad. Es que se ha descendido por debajo de la razón y de la conciencia, hasta los oscuros territorios que antes sólo habían sido frecuentados en estado de sueño o de demencia. ¿Cómo ha de llamarnos la atención que estos artistas nos den a menudo un mundo de fantasmas en lugar de aquellas figuras "reales", bien delineadas, táctiles y diurnas del arte burgués?

Y a este descenso corresponde un nuevo tipo de universalidad, que es el del subsuelo, de esa especie de tierra de nadie en que casi no cuentan los rasgos diferenciales del mundo externo. Cuando bajamos a los problemas básicos del hombre, poco importa que estemos rodeados por las colinas de Florencia o en medio de las vastas llanuras de la pampa.

Pero no hay que confundir esta universalidad con aquella otra que había dado la ciencia: la de la razón y de los entes abstractos de la matemática. Esta otra universalidad es la que se obtiene, como quería Kierkegaard, mediante lo concreto e individual. No es la universalidad de la razón sino la de la sinrazón.

El alzamiento del hombre contemporáneo contra la tiranía racionalista comienza en las *Notas desde el subterráneo*. Su héroe, detrás del cual se oculta muy

visiblemente el autor, nos dice: "La razón, caballeros, es una buena cosa, eso es indiscutible; pero la razón no es más que la razón y sólo satisface a la capacidad humana de razonar, en tanto que el deseo es la manifestación de la vida entera, es decir, de toda la vida humana, incluyendo la razón y todas las comezones posibles... Que el hombre tiende a edificar y a trazar caminos, es indiscutible. Pero ¿por qué se muere también hasta la locura por la destrucción y por el caos?... Reconozco que dos y dos son cuatro, es una buena cosa, pero de eso a ponerlo por las nubes... ¿cuánto mejor no es esto de dos y dos son cinco?"

La lógica vale para los entes estáticos, a los que se puede aplicar el principio de identidad; no para la vida, que es una constante transformación y, por lo tanto, una constante negación. Borges se queja de que en las novelas llamadas psicológicas la libertad se convierta en absoluta arbitrariedad: asesinos que matan por piedad, enamorados que se separan por amor; y arguye que, paradojalmente, sólo en las novelas llamadas de aventura existe el rigor. Esto parece una crítica, pero apenas es una definición: la definición de lo que Borges entiende por rigor. Nos enteramos así de qué para él es el rigor de tipo silogístico:

Dante ama a Beatrice;
El amor tiende a la unión;
Luego, Dante busca a Beatrice.

En la realidad resulta que, inesperadamente, Dante huye de Beatrice. Si aceptamos el rigor lógico como canon, esta actitud resulta totalmente arbitraria. Pero los seres humanos no son piezas de ajedrez: si un alfil es de pronto movido como una torre, tenemos derecho a reprochar falta de coherencia al jugador. Pero un ser humano es algo infinitamente más complejo para obedecer a normas meramente lógicas. Frente a ese tipo de rigor, existe, en cambio, el rigor psicológico y es con respecto a él que cabrá juzgar el comportamiento de un personaje. ¿Quién puede afirmar que

Raskólnikov procede sin rigor, a pesar de que repetidas veces realiza cosas absurdas, si se las juzga desde el punto de vista silogístico? Pues en la vida y en la literatura lo que lógicamente es absurdo, psicológicamente es riguroso y real: "creo porque es absurdo".

La coherencia a que se refiere Borges sólo se concibe en las novelas paradojalmente llamadas de aventuras, en los folletines y, sobre todo, en las narraciones policiales de cierto tipo. En ellos impera ese rigor que se puede instaurar mediante un sistema de convenciones simples y cartesianas, como en una geometría o una dinámica; pero ese rigor implica la supresión de los atributos verdaderamente humanos: si en la realidad hay una Trama o Ley, debe de ser de una infinita complejidad para nuestros ojos humanos, aunque en teoría pueda suponerse que una mónada divina la vea con nítida racionalidad.

ORTEGA Y LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

La prueba de la deshumanización del arte está, para Ortega y Gasset, en el divorcio que existe entre el artista y el público.

Ignoro por qué razón al filósofo español no se le ocurrió que las cosas podían ser exactamente al revés: que fuera el público el que está deshumanizado.

Tal vez descartó esta alternativa porque parece lógico suponer que el público es "la humanidad". Pero éste es el gran sofisma de nuestro tiempo, porque una cosa es la humanidad y otra la masa, es decir, ese conjunto de seres que han dejado de ser criaturas humanas para convertirse o para ser convertidos en objetos numerados, fabricados en serie, moldeados por una educación estandardizada, embutidos en oficinas y fábricas, sacudidos diariamente al unísono por las noticias lanzadas desde una Central Desconocida. Mientras que el artista es El Unico por excelencia, es el loco que gracias a su demencia, a su incapacidad de adaptación, a su rebeldía, ha conservado los atributos más precio-

sos del ser humano. ¡Qué importa que a veces exagere y se corte una oreja! Aun así, estará más cerca de lo que es el hombre, en el manicomio, que un escribiente en el fondo de un ministerio. Es cierto que el artista, desesperado por el proceso de gigantesca deshumanización de la humanidad entera, huye al África, a las islas del Pacífico, a las selvas de Misiones, a los paraísos del alcohol o de la morfina, o a la propia muerte. ¿Indica eso, acaso, que es el artista el que está deshumanizado?

El otro lado del sofisma de Ortega y Gasset es el poner en un solo saco todo el arte contemporáneo, siendo que está formado no sólo por elementos diferentes sino antagónicos.

El Renacimiento condujo a la abstracción, ya lo hemos visto. Es posible jalonar este proceso en las artes plásticas con la proporción y la perspectiva hacia la época de Piero della Francesca, con los cubos y cilindros preconizados por Cézanne, y, finalmente, con el cubismo.

Este arte sí tiende a ser un arte deshumanizado.

Y digo *tiende* porque: 1º el hombre no es un mero animal sino también espíritu, y la geometría forma parte de su espíritu, no pudiendo ser, por lo tanto, nunca algo totalmente inhumano; y 2º porque no todos los representantes de esta tendencia han pretendido que su arte fuera *el* arte.

Debajo de muchos cuadros del Renacimiento había triángulos, pentágonos y proporciones. Pero esas figuras eran apenas el esqueleto geométrico de un palpitante cuerpo carnal. Mas, a medida que la civilización matemática avanzó, esos triángulos y pentágonos fueron prevaleciendo sobre la carne, hasta llegar el instante en que se creyó posible proclamar que el arte es geometría.

Pero cualquier pretensión de reducir el arte a la abstracción debe ser considerada como una actitud deshumanizadora, no porque lo abstracto no sea también humano sino porque lo humano *es algo más* que eso: es lo abstracto y lo concreto, lo racional y lo irracional, la máquina y la naturaleza, la ciencia y el arte.

En cuanto a la psicología del arte abstracto, es contradictoria: creo que en primer lugar el artista es impulsado por el fetichismo científico, pero también por un inconsciente deseo de orden y de seguridad en medio de un universo confuso y tambaleante: así como algunos huyen a las islas del Pacífico, otros se refugian en los laberintos matemáticos; también, y finalmente, es el producto de un legítimo desprecio hacia el sentimentalismo burgués, de una suerte de ascetismo de la belleza.

Pero sea cual sea su origen psicológico, desde el punto de vista de su esencia el arte abstracto es hoy la expresión de la mentalidad científica de nuestro tiempo. Y, como tal, lejos de representar un arte revolucionario, caracteriza a una cultura que declina.

UNA LITERATURA TRAGICA

Si es un sofisma hablar de la deshumanización del arte contemporáneo en bloque, exigiría la revisión del significado de todas las palabras la extensión de ese juicio a la literatura de hoy.

Es ésta una literatura verdadera, difícil y trágica, con una dureza que desconoció el siglo XIX, excepto en aquellos escritores que intuyeron el derrumbe. Lejos de decaer, la novela y el drama han profundizado los grandes enigmas éticos y religiosos: desde Dostoievsky hasta Graham Greene, pasando por Kafka, la gran literatura de nuestro tiempo es eminentemente metafísica y sus problemas son los problemas esenciales del hombre y su destino.

Es ésta una literatura ascética y el amor aparece en ella como el reiterado espectro de la soledad y de la muerte. Nunca como hoy el amor carnal ha sido descrito con tanta crudeza. Y sin embargo adquiere un sentido metafísico, porque a través de él, en sus intensos pero fugaces éxtasis, el hombre se enfrenta con el trágico problema de la comunicación y del sentido de la vida.

Decía Hölderlin que si no nos ocupamos del infinito no vale la pena que nos ocupemos de nada. El problema es ser o no ser. El problema es la transitoriedad de todo lo terrenal: la frágil felicidad del amor, las ilusiones de la adolescencia, los instantes de comunicación con el semejante. Todo marcha, inexorable y angustiosamente, hacia la muerte.

Sobre casi toda la gran literatura de hoy pesa el problema de la muerte, problema que se agudiza cuando el plazo es conocido. Desde *El Idiota* hasta *El extranjero*. Es que la muerte a plazo fijo, la muerte sabida y esperada minuto a minuto, plantea perentoriamente los enigmas que la muerte natural deja como olvidados: en la vida de todos los días procedemos como si fuésemos eternos; trabajamos, luchamos por el porvenir, sufrimos con nadas, como si hubiéramos de vivir eternamente. Cuando hacemos sufrir a un ser querido es porque lo creemos eterno.

El escritor del siglo XIX aún vivía en la euforia de una civilización arrogante. Los triunfos seculares del hombre, la seguridad en el porvenir, lo incitaban a una literatura optimista y fácil y, en otros casos, a un esteticismo preciosista. Pero el derrumbe de todos los mitos burgueses nos enfrentó a una realidad dramática que exigió del escritor una actitud menos frívola y mundana, una voluntad de purificación metafísica más que de simple belleza.

Nuestros dioses no son más los dioses luminosos del Olimpo, que alumbraron al artista occidental desde el Renacimiento: son los dioses oscuros y crueles que presiden el derrumbe de una civilización.

El acento, que en la literatura novecentista estaba cargado sobre lo estético, ahora se carga sobre lo metafísico y lo ético. Esta revolución en el contenido se ha realizado con una obligada transmutación de forma, y ésta es la razón de que fracasen todos los intentos de juzgar el nuevo arte y la nueva literatura desde el punto de vista de la pura forma. El asco de hoy por la grandilocuencia, en efecto, es más ético que estético, obedece más a una cuestión de contenido que de forma:

es parte de la vocación de autenticidad que posee el artista contemporáneo, a veces frenéticamente, de su voluntad de rechazar todo lo que suene a falso, a convencional, a meramente "literario". Nunca como hoy la palabra "literatura" ha despertado tanta desconfianza entre los propios escritores. Se huye del ornamento y de la retórica, que caracterizan a las épocas fáciles y ociosas; se está más cerca de San Agustín y Pascal que de Oscar Wilde o Gabriel D'Annunzio. Como en todas las grandes épocas —y este solo indicio probaría que nuestra época es literariamente grande— únicamente hablan los hechos: son los hechos los que son poéticos o trágicos, no las palabras que, humildes y transparentes, no se interponen entre el lector y las cosas que se dicen. La fuerza de los mejores escritores contemporáneos se acentúa por esa neutralidad del lenguaje que emplean: el horror de la tragedia es llevado al máximo al ser expresado con sencilla precisión.

La literatura de hoy no se propone la belleza como fin —que *además* la logre es otra cosa—. Es más bien un intento de profundizar el sentido de la existencia, una encarnizada tentativa de llegar hasta el fondo del problema. Este deseo de autenticidad que en algunos hombres como Antonin Artaud llegó hasta la ferocidad y la locura, es el que echa abajo el sentimentalismo convencional y falso que plagaba la literatura anterior a Dostoievsky, esa literatura en que los hombres eran buenos o malos, héroes o cobardes, nobles o villanos. Desde Dostoievsky nos fuimos acostumbrando a la contradicción y a la impureza, que caracterizan a la condición humana: sabemos ya que detrás de las más nobles apariencias pueden ocultarse las más villanas pasiones, que el héroe y el cobarde son a menudo la misma persona, como asimismo el santo y el pecador. Por primera vez, los niños pueden tener malos instintos y sentimientos tortuosos. ¡Qué lejos Dimitri Karamázov del villano o del héroe de un film del lejano Oeste! ¡Y qué lejos, también, de Monsieur Teste, esa especie de autómata cartesiano!

Y cada palabra está respaldada por el escritor-hombre, nada está dicho en vano, por mero juego, por pura habilidad lingüística. Y cuando lo está, como muchas veces en Joyce, constituye un defecto y no una virtud. Pocas veces en la historia se ha dado ese tipo de escritor que, como T. E. Lawrence, André Malraux o Saint-Exupéry, forma un solo e inseparable ser con el hombre de carne y hueso que lo respalda. Nunca, como hoy, se ha tenido tanto desprecio por las meras palabras.

Dice San Agustín en sus *Confesiones*: "...porque entonces me pareció que no merecía compararse la Escritura con la dignidad y excelencia de los escritos de Cicerón. Porque mi hinchazón y vanidad rehusaba acomodarse a la sencillez de aquel estilo..." Por algo nos resulta tan moderno San Agustín.

La literatura ha dejado de pertenecer a las Bellas Artes, para ingresar en la metafísica.

TRASCENDENCIA Y LIMITACIÓN DEL SURREALISMO

En 1916, en esa Suiza que parece la quintaesencia del espíritu burgués, del jardincito racionalista y respetuoso, Tristán Tzara inició el movimiento *Dadá*, rebelión completamente destructiva y nihilista contra una sociedad caduca. Con verdadera furia, estos espíritus moralizadores se echaron contra los lugares comunes y las hipocresías de la burguesía. Porque no debemos engañarnos: todo el insurgimiento del espíritu contemporáneo —desde Van Gogh a los existencialistas— tiene un profudo sentido ético.

La razón burguesa aparecía como el enemigo principal y contra ella lanzaron los dadaístas, como luego los surrealistas, sus ataques más feroces. Con más consecuencia que el racionalizado Breton de los manifiestos, *Dadá* combatió la razón con la sinrazón lisa y llana, con sus insultos y sus espectáculos provocativos.

Prolongado luego en el surrealismo, la gran época de este movimiento se extiende hasta la aparición, en

1930, del segundo manifiesto. Allí se inicia el paulatino debilitamiento, en parte porque el fervor inicial había ido desapareciendo y además porque en el mundo entero comienza la gran crisis social y política que producirá el nazismo y la segunda guerra mundial.

Planteado desde un comienzo como un movimiento revolucionario, es natural que en algún momento el surrealismo intente su acercamiento al comunismo. Y sin embargo, en muchos sentidos, este acercamiento era un absurdo. El surrealismo es mucho menos pero también mucho más que una mera actitud político-social: significa una revuelta contra todo el espíritu de la sociedad occidental. Como genuino movimiento romántico, es una defensa del hombre concreto y vital y, por lo tanto, radicalmente opuesto a toda concepción racionalizadora del mundo. Me parece que por todo eso es equivocado vincularlo a otros movimientos contemporáneos como el futurismo, el vorticismo, el simultaneísmo y hasta el cubismo. Aparte del hecho fundamental de que el surrealismo es un movimiento colocado más allá del arte, una actitud general del hombre frente a la realidad, estos movimientos puramente artísticos son la expresión última de una sociedad dominada por el cálculo y la abstracción.

En cuanto al marxismo, que también es una concepción total del mundo y del hombre, es la culminación del ultrarracionalismo de Hegel. Una actitud espiritual que reivindique, tal como hacen los surrealistas, el instinto contra la razón, la naturaleza contra la máquina, el sueño contra la vigilia, la rebelión contra el orden, será tachada enérgicamente por los marxistas como reaccionaria y antihistórica.

Hay que atribuir a la ingenuidad teórica de Breton y a las contingencias históricas, esa extraña fusión de Nerval y Marx a que se asiste en sus manifiestos, a esa singular mescolanza de materialismo dialéctico y Lautréamont, de cuarta dimensión y videncia, de manicomio y proletariado. Todo esto es una locura y en el mejor de los casos deberíamos tomar los manifiestos de Breton como un documento automático y

poético más, como la expresión cabal del subconsciente de un hombre de nuestro tiempo que se rebela contra la razón y la ciencia pero que, inconscientemente, les rinde tributo a cada instante. Desde este punto de vista, nada tendría que decir contra Breton. Lo malo es que *la intención* de este poeta es realmente lograr un documento teórico, un fundamento serio para el surrealismo, no una expresión más de su temperamento poético. Breton se levantaría indignado contra cualquier intento de tomar sus escritos como algo menos que una fundamentación teórica.

Pero todo esto es un contrasentido. En cierto modo, la única actitud consecuente de los surrealistas desde el punto de vista teórico eran los espectáculos a base de alaridos y tambores. Y, para mí, lo más valioso que han producido: un estilo de vida.

No obstante, históricamente, era inevitable que los surrealistas terminaran apoyando la Revolución Rusa y su filosofía dialéctica. En muchos sentidos esta revolución significaba la revuelta contra ese mundo burgués que tanto detestaban; era también la barbarie asiática que muchos de ellos habían invocado contra el Occidente putrefacto; era el alzamiento de los negados, los desposeídos; era la liquidación de la patria, el nacionalismo, la riqueza, el acomodo burgués, la beatería.

¡Cómo no vamos a entender este acercamiento de los surrealistas a Rusia si fué el mismo impulso que nos empujó a tantos estudiantes en 1930 hacia el comunismo! A Breton y a sus amigos les pasó lo que nos pasó a nosotros: que confundimos el aliento romántico de toda gran revolución con la esencia filosófica del marxismo. Creíamos que estábamos descubriendo el secreto del mundo con la dialéctica y la plusvalía y lo que estábamos descubriendo era nuestra ansiedad por echar abajo esta sociedad hipócrita y podrida.

Los románticos habían ya opuesto la Poesía a la Razón, como se opone la Noche al Día y el Sueño a

la Vigilia. Los surrealistas, últimos vástagos del romanticismo, llevan esta actitud hasta sus extremos. Para Breton, la imagen vale tanto más cuanto más absurda: de ahí la invocación al automatismo, a la imaginación liberada de todas las trabas racionales, su desdén por las normas y los clásicos, por la belleza en el sentido tradicional y las bibliotecas. El surrealismo se había puesto fuera de la estética y del arte: era más bien una actitud general ante la vida y el mundo, una indagación del hombre profundo, por debajo de las convenciones sociales. De ahí su fervor por Freud y por Sade, por los primitivos y los salvajes.

Pero, paradójicamente, se convirtió así en un instrumento para la obtención de un nuevo género de belleza, una especie de belleza al estado salvaje, convulsiva y violenta. Así como de una nueva moral, una moral básica, la que queda cuando se arrancan todas las caretas impuestas por una sociedad temerosa de los instintos profundos del ser humano: una moral de los instintos y del sueño.

Surgieron así, como señala Gaëtan Picon, una estética y una ética surrealistas.

Pero al cristalizarse en manifiestos y recetas, comienza la decadencia del movimiento. Y ya se sabe que no hay peor conservatismo que el de los revolucionarios triunfantes. De la búsqueda de la sinceridad, de la autenticidad, se desembocó en un nuevo academismo, cuyo paradigma es Salvador Dalí, ese farsante que después de todo también pertenece al surrealismo y que está mostrando, en forma ejemplar, sus peores atributos.

Cuando se ataca al surrealismo en figuras como Dalí, los mejores herederos del movimiento se sublevan. Y sin embargo, aunque Dalí no pertenezca oficialmente más a la iglesia surrealista, sigue siendo un pintor surrealista para el mundo entero: para los profanos, para los periodistas, para los críticos de arte. Por otra parte gozó del beneplácito de Breton durante mucho tiempo, con características exactamente iguales a las que presenta hoy.

No parecería lícito juzgar al movimiento surrealista —como lo hacen algunos— exclusivamente por representantes como Salvador Dalí. Pero tampoco creo lícita la pretensión de ciertos surrealistas que pretenden ser juzgados con la exclusión de Salvador Dalí. Como no podríamos juzgar cabalmente al cristianismo por la sola presencia de seres como San Francisco o San Agustín.

No es por azar que un hombre como Dalí sea surrealista. Como bien dice Larrea, en vez de sumirse en los antros infernales, en vez de buscar aquella región en que se unen el cielo y el infierno de que hablaba el romántico Nerval, los surrealistas se han preocupado más a menudo de parecer que de ser, más del teatro que de la realidad. Y a pesar de su pretensión de constituir una brigada de desesperados, herederos de los poetas malditos, casi nunca enviaron sus huestes al manicomio o al cementerio, sino en casos excepcionales como el del gran Artaud.

Tampoco es casual la grandilocuencia que demasiado frecuentemente caracteriza a los surrealistas: la falsificación de fondo viene siempre acompañada de ampulosidad de forma. Esa falsa retórica que fué uno de los peores atributos del movimiento romántico reapareció en el surrealismo para espantar a los buenos burgueses con sus grandes palabras.

Tampoco puede ser admitido como una desgraciada coincidencia el hecho de que el surrealismo —como otros movimientos modernos— haya sido el refugio de los más groseros impostores, de poetas fraudulentos, de simuladores descarados. Y, entre ellos, de Salvador Dalí, no Príncipe de la Inteligencia Catalana como solía poner en sus tarjetas de visita, sino Príncipe de la Impostura y del Fraude.

Hace unos años escribí contra el surrealismo. Ahora comprendo que fuí injusto y excesivo; pero nunca pretendí ser justo en los problemas que tocan de cerca mi vida. Y el surrealismo fué para mí una violenta experiencia, una fuerte liberación de mi espíritu, una ansiosa búsqueda de mí mismo. ¿Qué puede tener de

extraño mi repulsa posterior ante sus fraudes? Aparte de que nadie se levanta violentamente contra nada que de algún modo no siga constituyendo su amor. No he renegado ni reniego de lo que en lo más hondo de mi yo pueda haber de surrealista o de marxista. Estoy muy lejos ya de creer que los hombres, y menos el corazón de los hombres, puedan ser catalogados como minerales o fósiles. El corazón del hombre es vivo y contradictorio como la vida misma, de la que es su esencia.

Indudablemente, hay algo vivo, algo que sigue teniendo validez en el movimiento surrealista y que, en cierto modo, se prolonga y se ahonda en todo el movimiento existencialista: la profunda convicción de que ha terminado el dominio de la literatura y del arte, de que ha llegado el momento en que el hombre se coloque más allá de las meras preocupaciones estéticas para entrar con áspera decisión a la región en que se debaten los problemas del destino del hombre. Seguimos creyendo que la vasta empresa de liberación iniciada por el surrealismo contra una sociedad falsa y terminada es la condición previa de cualquier replanteo del problema humano. Era necesario el terrorismo surrealista para emprender luego cualquier empresa de reconstrucción; era necesario minar, echar abajo las posiciones de la burguesía y de su arte caduco, para examinar las raíces mismas de nuestro destino. Había que acabar de una vez con los pequeños dioses de la sociedad burguesa, con su falsa moral, con su filisteísmo, con su acomodo y su progreso y su optimismo, para abrir las puertas del hombre. Nuestro tiempo es el de la desesperación y de la angustia, pero, paradojalmente, sólo así puede abrirse la puerta de una nueva y auténtica esperanza.

El error del surrealismo consistió en creer que *basta* con la revuelta y la destrucción, que basta con la libertad total. No, no basta con la libertad. Porque una vez la libertad en nuestras manos tenemos que saber qué hacemos con nuestra libertad. Mientras sólo haya que destruir, todo marcha muy bien y hasta ex-

perimentamos una cierta alegría: siempre recuerdo la euforia que sentíamos en París cuando insultábamos a un burgués o hacíamos algo para minar su tranquilidad, su digestión tranquila, la firmeza de sus convicciones. Pero ¿y después? Por eso el surrealismo ha sido grande mientras ha estado dedicado a la tarea nihilista o, en el mejor de los casos, de investigación de las regiones desconocidas del alma. Pero luego vino el instante de la construcción y ahí es donde el surrealismo se manifestó incapaz de seguir adelante.

Por eso el fin lógico de un surrealista consecuente es el suicidio o el manicomio y en esto debemos rendir homenaje a los hombres que como Nerval o Artaud fueron consecuentes hasta el fin. Mas ni la locura ni el suicidio pueden ser una solución genuina para el hombre. Y aquí, en este instante, es cuando debemos apartarnos del surrealismo.

La segunda guerra mundial concluyó con el movimiento, que por otra parte ya estaba casi muerto. Cuando en 1938 estuve con los surrealistas, se vivía ya de recuerdos y el academismo surrealista había reemplazado al impulso anarquista de los primeros tiempos.

La segunda guerra era muy distinta a la primera, que había dado origen al movimiento. Al terminar la primera había que destruir muchos mitos de la sociedad burguesa. Pero ahora esos mitos estaban destruídos. Los hombres de hoy han visto demasiadas catástrofes y ruinas para que sigan creyendo en la necesidad de echar abajo. Ya hay bastante desolación como para poder ver, a través de las grietas de una sociedad devastada, cuáles son los deberes del hombre.

No nos basta ahora con destruir: tenemos que comprender. No basta con volver a los fetiches del África Central: tenemos que averiguar, por entre las grietas de una Iglesia a menudo nefasta, cuál es el misterio judeo-cristiano que ha dominado toda la civilización de Occidente y ha impuesto una nueva forma del espíritu humano. No basta con emitir alaridos y asustar a los burgueses, no basta con divertirse ni aun con

volverse loco: hay que acometer la tarea dura de una nueva construcción, aunque sea en medio de la desesperanza. No basta con reivindicar lo irracional. Ni siquiera es indicio siempre favorable, ya que también los nazis lo han hecho ¡y en qué escala! Es necesario comprender que el hombre no es sólo irracionalidad sino también racionalidad, que no solamente es instinto sino también espíritu. ¿O vamos a renunciar a los más grandes atributos de la pobre raza humana justamente en nombre de su regeneración?

Vivimos el momento en que es necesaria una nueva síntesis. El que no comprenda esta necesidad no podrá comprender a fondo los problemas del hombre de nuestra época.

¿Y entonces qué?

PARA Berdiaeff, la Historia no tiene ningún sentido en sí misma: no es más que una serie de desastres y de intentos fracasados. Pero todo ese cúmulo de frustraciones está destinado a probar, precisamente, que el hombre no debe buscar el sentido de su vida *en* la historia, *en* el tiempo, sino fuera de la historia, en la eternidad. El fin de la historia no es inmanente: es trascendente.

Así, para Berdiaeff, ese conjunto de calamidades que denuncia Iván Karamázov es, paradojalmente, un motivo de optimismo, pues constituye la prueba de la imposibilidad de toda solución terrenal.

Ahora bien: es muy difícil no caer en la desesperanza pura si a este existencialismo le quitamos la creencia en Dios, pues quedamos abandonados en un mundo sin sentido, que termina en una muerte definitiva. Es un poco la concepción de Verjovensky, en *Los Endemoniados* y, por lo tanto, una parte o un momento en las perplejidades de Dostoievsky. Pero Dostoievsky se salva de la desesperación total, como se salva Kierkegaard, porque cree finalmente en Dios. También se salvan aquellos que como Nietzsche o Rimbaud —o muchos enérgicos ateos— tienen a Dios como enemigo, ya que para que exista como enemigo tiene en primer término que existir. Pero para un existencialista ateo como Sartre, pareciera que no queda otra salida que la pura desesperación.

Ya los románticos dijeron que nadie puede descargar a otro de su propia muerte. Pero para ellos, la muerte era la perfección de la vida, su justificación. Para Sartre, en cambio, es un puro absurdo: la imposibilidad de todas las posibilidades, la imposibilidad pura, la "revelación del absurdo de toda espera, aun el de su espera". Y el pasado, que aspiraba a justificarse en el futuro, ese futuro que había de conferirle un sentido, se queda al fin en un callejón cerrado, ante la nada total. La muerte no tiene sentido y tampoco

o ni siquiera es horrible, ya que la misma palabra horrible pierde sentido cuando se ha muerto: si la seguimos aplicando es porque juzgamos la muerte desde nuestro punto de vista de hombres todavía vivos; pero es evidente que nada significa para el propio muerto, que no puede verse desde fuera, que no puede contemplar su propio cadáver.

Este ateísmo consecuente tiene que desembocar —parece— en una total desilusión sobre los valores de la vida, ya que esos valores quedan *ipso facto* aniquilados por la muerte, y la muerte llega, tarde o temprano. "Todo es lo mismo cuando se ha perdido la ilusión de ser eterno".

Esta concepción trágica de la existencia alienta en buena parte de la literatura actual y explica que sus temas centrales sean a menudo la angustia, la soledad, la incomunicación, la locura y el suicidio.

El Universo, visto así, es un universo infernal, porque vivir sin creer en Algo es como ejecutar el acto sexual sin amor.

Nos podemos preguntar, sin embargo, si frente al dilema Berdiaeff-Sartre no hay otra salida. Si forzosamente hay que pronunciarse por Dios o por la desesperación.

No es extraño, pues, que ahora nos preguntemos qué es el hombre. Como dice Max Scheler, ésta es la primera vez en que el hombre se ha hecho completamente problemático, ya que además de no saber lo que es, también *sabe que no sabe.*

¿Qué nos lleva a luchar, a escribir, a pintar, a discutir a los que no creemos en Dios, si es que, en efecto, hay que elegir entre Dios y la nada, entre el sentido de nuestras vidas y el absurdo? ¿Es que entonces somos —sin saberlo— creyentes en Dios los que escribimos o construimos puentes?

Creo que el enigma empieza a ser menos enigmático si invertimos la cuestión: no preguntar cómo es posible que se luche cuando el mundo parece no tener sentido y cuando la muerte parece ser el fin total

de la vida; sino, al revés, sospechar que el mundo *debe de tener un sentido, puesto* que luchamos, puesto que a pesar de toda la sinrazón seguimos actuando y viviendo, construyendo puentes y obras de arte, organizando tareas para muchas generaciones posteriores a nuestra muerte, meramente viviendo. Pues, ¿no será acaso que nuestro instinto es más penetrante que nuestra razón, esa razón que nos descorazona constantemente y que tiende a volvernos escépticos? Los escépticos no luchan y en rigor deberían matarse o dejarse morir en medio de una absoluta indiferencia. Y sin embargo la enorme mayoría de los seres humanos no se dejan morir ni se matan y siguen trabajando enérgicamente como hormigas que por delante tuvieran la eternidad.

Eso sí que es grande. ¿Qué valor tendría que trabajásemos y viviéramos entusiasmados *si supiéramos* que nos espera la eternidad? Lo maravilloso es que lo hagamos a pesar de que nuestra razón nos desilusione permanentemente. Como es digno de maravilla que las sinfonías y los cuadros y las teorías no estén hechos por hombres perfectos sino por pobres seres de carne y hueso.

Un atardecer de 1947, mientras iba caminando de una aldea de Italia a otra, vi a un hombrecito inclinado sobre su tierra, trabajando todavía afanosamente, casi sin luz. Su tierra labrada renacía a la vida. Al borde del camino se veía todavía un tanque retorcido y arrumbado. Pensé qué admirable es a pesar de todo el hombre, esa cosa tan pequeña y transitoria, tan reiteradamente aplastada por terremotos y guerras, tan cruelmente puesta a prueba por incendios y naufragios y pestes y muertes de hijos y padres.

Dice Gabriel Marcel: "El alma no es más que por la esperanza; la esperanza es, tal vez, la tela misma de que nuestra alma está formada".

¿A qué *pensar* sobre la inutilidad de nuestra vida, por qué enpeñarnos en racionalizar también eso, lo más peligrosamente dramático de nuestra existencia?

¿Por qué no limitarnos humildemente a seguir nuestro instinto, que nos induce a vivir y trabajar, a tener hijos y criarlos, a ayudar a nuestro semejante?

Precaria y modesta, esta convicción implica una posición ante el mundo. Porque si vivimos, vivimos en un mundo concreto y no podemos desentendernos de lo que sucede a nuestro alrededor.

Y a nuestro alrededor o hay ingenuos que siguen creyendo en el Progreso Incesante de la Humanidad mediante la Ciencia y los Inventos, o monstruos enloquecidos que sueñan con la esclavitud o la destrucción de razas y naciones enteras.

Ni dos guerras mundiales, ni la barbarie mecanizada de los campos de concentración han hecho vacilar la fe de esos adeptos del Progreso Científico. Ni siquiera los ha hecho meditar el que los peores excesos sucedieran en el país que más lejos había ido en el perfeccionamiento científico. El dogma sigue en pie. No importan las torturas, las Gestapos y Chekas. Todo eso no tiene importancia porque es transitorio: a la Humanidad le espera una Edad de Oro, en que todos seremos iguales y en que la felicidad reinará para siempre. Mientras tanto, hay que perseguir o aniquilar a los que ponen en duda ese Brillante Futuro, hay que quemar sus libros y proscribir sus doctrinas, hay que denunciarlos como decadentes, contrarrevolucionarios y vendidos.

¿Habrá entonces que arrojar bombas anarquistas frente al omnipotente poder de los superestados? ¿Habrá que huir a una isla desierta? ¿O habrá que encerrarse en una torre para escribir charadas policiales?

El poder físico de los estados es hoy tan tremendo que parece inútil plantearse soluciones teóricas al problema del hombre. Sin embargo es lo primero que debemos hacer, cualquiera sea la posibilidad de su realización.

El Renacimiento comenzó siendo individualista para conducir a la masificación, comenzó volviéndose

hacia la naturaleza para terminar en la máquina, comenzó reivindicando al hombre concreto para concluir en la abstracción de la ciencia. El hombre debe luchar hoy por una nueva síntesis: no una mera resurrección del individualismo, sino la conciliación del individuo con la comunidad; no el destierro de la razón y de la máquina sino su relegamiento a los estrictos territorios que le corresponden.

Porque no todo fué malo en el proceso de nuestra civilización moderna. El dominio de la naturaleza dió un nuevo temple al hombre y las fuerzas desencadenadas por su razón tuvieron cierto género de grandeza. La exploración y la conquista del planeta, las gigantescas empresas llevadas a cabo en América por los *pioneers* del capitalismo individual son comparables a epopeyas de otros tiempos. Mientras la máquina se mantuvo *en la escala humana* y bajo el dominio de su creador, representó un triunfo del hombre, una expresión de su capacidad para trascender sus fronteras biológicas. Porque, a diferencia de los otros animales, el hombre se caracteriza por su capacidad para rebasar los límites de su cuerpo físico: desde el momento en que empuña un hacha o lanza una jabalina, ya este extraño animal comienza a sobrepasar su estructura carnal y ósea para alargar su brazo primero, para multiplicar luego su fuerza mediante la palanca y su rapidez mediante el carro y la nave. Poco a poco, en siglos de maduración, siguió extendiendo la potencia de sus órganos, mediante aparatos de creciente complejidad, hasta que sus sentidos se extendieron en todas las direcciones del espacio y del tiempo, bastando el más leve esfuerzo de sus dedos para que potentes máquinas obedezcan a su demiúrgica voluntad. En tierra, en aire, o en agua, el hombre experimentó la embriaguez del infinito dominio y le pareció que todo había de rendirse ante sus deseos.

El hombre, orgulloso de su creación, cantó exaltadamente a la máquina. Y así Walt Whitman a la Locomotora:

¡Tú serás el motivo de mi canto!

¡Tú, como te presentas en este instante, entre la borrasca que avanza, la nieve que cae y el día de invierno que declina!

Saint-Exupéry describió esa hermosa sensación del piloto que está entrañablemente unido a su máquina, a su dócil criatura mecánica, a su hijo o hermano de acero y electricidad. Porque esos sueños de poderío, que según Freud nos hacen volar en las alturas, se realizan ahora de verdad en estos grandes pájaros que añoró Leonardo y que el hombre del siglo XX pudo por fin construir y manejar.

Y cuando conocí el capítulo de *The Mint*, en que T. E. Lawrence habla con ternura de los motores que solícitamente eran engrasados, pulidos, amaestrados por los mecánicos de la RAF, recordé con emoción mis días de infancia, en la sala de motores de nuestro molino, en que los chicos asistíamos al culto dominical de nuestro mecánico, que desarmaba los cilindros y limpiaba las válvulas de nuestro motor grande, aquel motor a gas de la primera guerra, con su volante de tres metros de diámetro que juzgábamos más fuerte, más trabajador, más hermoso, más fiel que el horrible motor de los Cabodi. Porque mientras la máquina está a nuestro servicio, mientras está a nuestra escala y podemos revisar sus entrañas, montar y desmontar sus piezas, conocer sus secretos y participar de sus angustias y fallas, mientras podemos ayudarla a vivir, a trabajar de nuevo como un fiel criado de la casa, a ahorrarle calentamientos y fricciones, mientras podemos evitar sus sufrimientos de monstruo desvalido por sí mismo, mientras nos sentimos padre y madre de ella, hermano de sangre y hueso, hermano mayor, más comprensivo y más capaz, mientras todo eso sucede, la máquina no es jamás nuestro enemigo sino nuestra prolongación querida y a veces admirada, como son admiradas las hazañas de nuestros hijos o hermanos menores. Y ese sentimiento es más fuerte en los que se juegan la vida con su máquina, en los que tienen

que confiar y confían en la fidelidad fraternal de su motor, en los aviadores. Porque así como en el peligro se forma entre los hombres esa hermandad del miedo, esa fraternidad de la pobreza de la condición humana, así también, y tal vez con mayor ternura, se forma y se fortalece entre el hombre y su máquina, hasta formar un solo cuerpo y espíritu, como únicamente puede acontecer entre los amantes.

Algo semejante pasó también con la ciencia pura, pues mientras el hombre investigó las cosas vinculadas a su vida terrenal, a sus sentimientos y emociones, mientras el lenguaje de la ciencia fué el mismo de la vida y de la literatura, mientras se pudo hablar de "brazos" de palanca y de "fuerza viva", la ciencia era la prolongación fantástica y aventurera de lo humano, tenía todos los atributos de la vida y además el prestigio de la fantasía, de la aventura en tierras lejanas. En sus audaces exploraciones de los territorios no euclideanos, en las vastas construcciones teóricas de la relatividad, el hombre se exaltaba con el poder de su imaginación, con su ilimitada capacidad para trascender los límites de sus intuiciones cotidianas, con su sentido para la belleza pura del intelecto.

La ciencia y la máquina, en fin, descubrieron nuevos horizontes estéticos: buena parte del arte contemporáneo, todo el movimiento abstracto y constructivista, es el resultado de la nueva mentalidad. La misma máquina llegó a formar un hermoso universo de formas funcionales. La arquitectura dió sus máquinas de vivir y sus imponentes estructuras abstractas del rascacielos.

Pero así como la máquina empezó a liberarse del hombre y a enfrentarse a él, convirtiéndose en un monstruo anónimo y ajeno al alma humana, la ciencia se fué convirtiendo en un frígido y deshumanizado laberinto de símbolos. Ciencias y máquina fueron alejándose hacia un olimpo matemático, dejando solo y desamparado al hombre que les había dado vida. Triángulos y acero, logaritmos y electricidad, sinusoides y energía atómica, extrañamente unidos a las

formas más misteriosas y demoníacas del dinero, constituyeron finalmente el Gran Engranaje del que los seres humanos acabaron por ser oscuras e impotentes piezas. Y mientras los especialistas científicos, pasan su vida en el fondo de un laboratorio, midiendo placas espectrográficas y apilando millares de números indiferentes, los últimos *individuos* de la era mecánica, los aviadores que aún eran como los caballeros andantes del aire, van ingresando en la cohorte anónima de las grandes masas de aparatos voladores, geométricamente formadas, dirigidas a ciegas por radio y por goniómetros, hacia mapas cuadriculados y abstractos para bombardear puntos definidos por coordenadas cartesianas.

Será menester, ahora, recuperar aquel sentido humano de la técnica y la ciencia, fijar sus límites, concluir con su religión. Pero sería necio prescindir de ellas en nombre del ser humano, porque al fin de cuentas son también producto de su espíritu. Como sería absurdo prescindir de la razón, por el solo hecho de que nuestros ingenuos predecesores la hayan elevado a la categoría de mito.

Si no somos destruídos por las fuerzas atómicas, será necesario acometer una vasta síntesis de elementos contrarios. Ya la filosofía existencial-fenomenológica intenta una conciliación de lo objetivo y lo subjetivo, de la esencia y la existencia, de lo absoluto y lo relativo, de lo intemporal y lo histórico.

A esta actitud filosófica debería corresponder una síntesis social del hombre y la comunidad. Ni el individualismo ni el colectivismo son soluciones humanas: como dice Martín Buber, el primero no ve a la sociedad y el segundo se niega a ver al hombre. Esas dos reacciones del hombre contemporáneo son el anverso y el reverso de esa situación inhóspita, de esa soledad cósmica y social en que se debate: refugiarse dentro de sí, o refugiarse en la colectividad.

Pero la verdadera posición no es ni una ni otra sino el reconocimiento del otro, del interlocutor, del semejante. Tanto el individuo aislado como la colecti-

vidad son abstracciones, ya que la realidad concreta es un diálogo, puesto que la existencia es un entrar en contacto del ser humano con las cosas y con sus iguales. El hecho fundamental es *el hombre con el hombre*. El reino del hombre no es el estrecho y angustioso territorio de su propio yo, ni el abstracto dominio de la colectividad, sino esa tierra intermedia en que suele acontecer el amor, la amistad, la comprensión, la piedad. Sólo el reconocimiento de este principio nos permitirá fundar comunidades auténticas, no máquinas sociales.

Contra esta clase de argumentos se suele responder que es inútil ofrecer utopías cuando la realidad está representada por dos estados colosales que de un momento a otro desencadenarán la lucha atómica.

A este argumento se puede contestar: primero, que si los superestados están prontos a desencadenar la lucha atómica, nada más utópico que esperar algo de ellos, porque lo más probable es que sucumba toda nuestra civilización y desaparezcan del ras de la tierra los seres humanos y los monumentos de su pasada grandeza; y segundo, que el poder meramente físico no puede ser un argumento para resolver los grandes enigmas del espíritu humano: podrá aniquilarlos, no resolverlos.

La lucha por imponer pequeñas comunidades socialistas puede parecer desproporcionada y absurda, en medio de esta pugna gigantesca entre estados monstruosos. Pero muchas grandes etapas de la historia del hombre han sido precedidas por actitudes desproporcionadas y absurdas. Además ¿qué sabemos de lo que hay más allá del absurdo? ¿Por qué una lucha ha de parecer razonable? Ignoramos, al menos yo lo ignoro, si los males y perversidades de la realidad tienen algún sentido oculto que escapa a nuestra torpe visión humana. Pero nuestro instinto de vida nos incita a luchar a pesar de todo, y eso es bastante, por lo menos para mí. No estamos *completamente* aislados. Los fugaces instantes de comunidad ante la belleza que experimentamos alguna vez al lado de otros hombres,

los momentos de solidaridad ante el dolor, son como frágiles y transitorios puentes que comunican a los hombres por sobre el abismo sin fondo de la soledad. Frágiles y transitorios, esos puentes sin embargo existen y aunque se pusiese en duda todo lo demás, eso debería bastarnos para saber que hay algo fuera de nuestra cárcel y que ese algo es valioso y da sentido a nuestra vida, y tal vez hasta un sentido absoluto. ¿Por qué ha de alcanzarse lo absoluto, como pretenden los filósofos, mediante el conocimiento racional de todas las experiencias, y no por algún éxtasis repentino e instantáneo que ilumine de pronto los vastos dominios de lo absoluto? Dostoievsky dice por boca de Kiriloff: "Creo en la vida eterna en este mundo. Hay momentos en que el tiempo se detiene de repente para dar lugar a la eternidad". ¿Por qué buscar lo absoluto fuera del tiempo y no en esos instantes fugaces pero poderosos en que, al escuchar algunas notas musicales o al oír la voz de un semejante, sentimos que la vida tiene un sentido absoluto?

Ése es el sentido de la esperanza para mí y lo que, a pesar de mi sombría visión de la realidad, me levanta una y otra vez para luchar.

Todo el horror de los siglos pasados y presentes en la larga y difícil historia del hombre es inexistente además para cada niño que nace y para cada joven que comienza a creer. Cada esperanza de cada joven es nueva —felizmente—, porque el dolor no se sufre sino en carne propia. Esa cándida esperanza se va manchando, es cierto, deteriorando míseramente, convirtiéndose las más de las veces en un trapo sucio, que finalmente se arroja con asco. Pero lo admirable es que el hombre siga luchando a pesar de todo y que, desilusionado o triste, cansado o enfermo, siga trazando caminos, arando la tierra, luchando contra los elementos y hasta creando obras de belleza en medio de un mundo bárbaro y hostil. Esto debería bastar para probarnos que el mundo tiene algún misterioso sentido y para convencernos de que, aunque mortales

y perversos, los hombres podemos alcanzar de algún modo la grandeza y la eternidad. Y que, si es cierto que Satanás es el amo de la tierra, en alguna parte del cielo o en algún rincón de nuestro ser reside un Espíritu Divino que incesantemente lucha contra él, para levantarnos una y otra vez sobre el barro de nuestra desesperación.

INDICE

Justificación 11

INTRODUCCIÓN 15

I. LA ESENCIA DEL RENACIMIENTO 21

El despertar del hombre laico 23
Del naturalismo a la máquina 26
El diablo reemplaza a la metafísica 27
Complejidad y drama del hombre renacentista 31

II. EL UNIVERSO ABSTRACTO 39

El gigantesco vórtice 41
Hacia el poder mediante la abstracción 43
El fantasma matemático 44
El hombre títere 47
El nuevo fetichismo 49
La gran ilusión del progreso 52
El paraíso mecanizado 54
Hacia la ignorancia por la ciencia 56
El superestado 58
La tumba del hombre-cosa 61

III. LA REBELIÓN DEL HOMBRE 63

La dialéctica de la crisis 65
La rebelión de los románticos 67
El marxismo 68
La reacción existencial 86

IV. LAS ARTES Y LAS LETRAS EN LA CRISIS 91

La literatura del yo 93

De la realidad a la superrealidad 95
Ortega y la deshumanización del arte 103
Una literatura trágica 105
Trascendencia y limitación del surrealismo 108

¿Y ENTONCES QUÉ? 117

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

UNO Y EL UNIVERSO, ensayos, primer premio de prosa de la Municipalidad de Buenos Aires y faja de honor de la Sociedad Argentina de Escritores. (*Editorial Sudamericana, primera edición 1945; segunda edición 1948*).

EL TÚNEL, novela. (*Primera edición castellana en Editorial Sur, 1948; segunda edición castellana en Emecé Editores, S. A., 1951; edición norteamericana en Alfred A. Knopf, 1950; edición sueca en Skoglunds Bokförlag, 1951; edición francesa en Gallimard, en prensa*).

ESTA SEGUNDA
EDICIÓN DE
"HOMBRES Y ENGRANAJES",
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN BUENOS AIRES
EL 8 DE OCTUBRE DE 1951,
EN LA
IMPRENTA LÓPEZ,
PERÚ 666.

EMECÉ EDITORES, S. A.
SAN MARTÍN 427 — BUENOS AIRES

OTRAS PUBLICACIONES
DE
EMECÉ EDITORES

El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo, por *Tristán D' Athayde.*

Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes, por *Wladimir Weidlé.*

Los orígenes de la civilización moderna, por *Godofredo Kurth.*

Kant, su filosofía crítica y el derecho, por *Alfredo M. Egusquiza.*

Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana, por *Charles Péguy.*

Paradojas sobre la farsa intelectual, por *Ángel Rivera.*

Elogio de la vigilia, por *Ángel Vassallo.*

Notas para la definición de la cultura, por *T. S. Eliot.*

La filosofía de la tragedia, por *León Chestov.*

La civilización puesta a prueba, por *Arnold J. Toynbee.*

Meditaciones, por *Santo Tomás de Aquino.*

Descubrimientos espirituales, por *Giovanni Papini.*

EE

00 $ 10.- m/arg.